Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Patronato «Raimundo Lulio» — Instituto «Francisco Suárez»

ESTUDIOS BÍBLICOS

ORGANO DE LA ASOCIACION PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN ESPAÑA (A. F. E. B. E.)

VOLUMEN XIX

Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

(Ps. 108, 105.)

(CON LICENCIA ECLESIÁSTICA)

Property of
CSaT
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MADRID
1960

vol 19
1960

Depósito Legal M. 514.-1958.

C. BERMEJO, IMPRESOR.—GARCÍA MORATO, 122.—TEL. 33-06-19.—MADRID

INDICES

200691

1.—DE PERSONAS CITADAS

Abderraghmen, rey, 194.
Abogalebh, 196.
Acken, C. F., 53.
Adinolfi, M., 160, 393.
Agustín (S.), 27, 28, 46, 60, 148, 159 262, 235, 344, 372.
Agustín de Cantorbery (S.), 392.
Aharoni, Y., 135, 136, 140, 141, 396.
Ahern, B. M., 395.
Albertz, M., 51.
Albright, W. F., 134, 136, 143, 213, 333.
Alcover, A. M., 221.
Alcuino, 274, 279, 294.
Alfrink, B., 98.
Alivizatos, 375.
Alonso, D., 328.
Alonso, J., 391.
Alonso, J. M.ª, 372.
Alonso Díaz, J., 159.
Alonso Schökel, L., 328, 378.
Altaner, B., 281.
Altheim, F., 111.
Allo, 147.
Allony, N., 163.
Ambrosio de Morales, 189, 198.
Amelli, A., 296.
Amiot, F., 148.
Amirán, R., 135, 136.
Ammonio, 41.
Anastasio Sinaita. 41.
Andrés, 194.
Andriessen, P., 263.
Anselmo (S.), 139.
Anselmo de Laón, 399.
Antolín, 193.
Antolín, T., 268.
Apeles, 190.
Aperribay, B., 371.
Arbeloa, A., 374.
Arduinus Kleinhans, 97.
Areitio, F. de, 161.
Arévalo, 278.
Argaiz, G. M. F., 189, 190, 192. 194, 198.
Argylé, A. W., 71.
Armellada, B., 376.
Arnaldich, L., 255, 267, 268, 386, 390.
Astruc, Ch., 164.
Atanasio (S.), 149.
Audet, J. P., 163.
Ausejo, S. de, 151, 261, 390.
Auvray, P., 146, 162, 402.
Avigad, N., 140, 141.
Aviram, Y., 140.
Avitsur, S., 396.
Ayuso Marazuela, T., 24, 171, 176, 177, 189, 200, 250, 251, 252, 253, 272, 281, 309, 381.

Ba'alsanim, 147
Bacon, 281.
Baere, W., 397
Bagatti, 124.
Baillet, M., 398.
Baily, M., 396.
Bainvel, J., 33.
Bammel, E., 164
Bar-Adon, P., 140.
Bar-Kochba, 141.
Barret, 387.
Barrosse, T., 263
Barsotti, D., 165.

Barth, K., 57, 396
Barthélemy, J. D., 161.
Bartina, S., 161, 227, 263, 386.
Barton, J. M., 160.
Bashir, 375.
Basilio, 196.
Bauer, B., 150.
Bauer, J., 394.
Baumstark, 281.
Bayo, 372.
Bea, A., 138, 139, 263, 328.
Beato de Liébana (S.), 175.
Beaucamp, E., 159, 161, 165, 262.
Beckingham, C. F., 397.
Beda, 392.
Beek, 122.
Beer, 193.
Behler, G. M., 156, 157, 262, 401
Beilner, W., 160, 260.
Ben-Hayyim, Z., 114, 118, 237.
Benedicto XV, 109.
Benito (S.), 189.
Benoit, A., 265.
Benoit, P., 160, 398.
Berg van Eysingan, G. A., 53.
Berger, S., 10, 176, 177, 271, 275, 278, 281, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 292.
Bernard, J. H., 234.
Bertrán, M., 264.
Beumer, J., 164.
Biffi, G., 163.
Bihler, J., 160.
Billot, L., 33, 108, 108.
Birkeland, H., 239.
Black, M., 239.
Blázquez, J., 370.
Blinzler, J., 165.
Bloch, R., 147.
Boismard, M. E., 162, 264
Bonifacio VIII, 29.
Bonkamp, 201.
Bonnard, P., 57, 58, 266, 399, 401.
Bonnardière, A. M. La, 165.
Bonsirven, J., 146
Bornkaam, G., 333.
Botte, B., 148.
Bourke, J., 395.
Bourke, M. M., 395.
Bousset, W., 63.
Boutray, A., 159.
Boutry, A., 394.
Bouyer, L., 149.
Bover, J. M.ª, 176, 216, 217, 222, 294, 380.
Braun, F. M., 153, 163, 233, 334, 386, 387, 388, 389, 390, 399, 400.
Briggs, 201.
Brouillard, H., 60.
Brownlee William, H., 386.
Brugsch, 259.
Bruyne, D. de, 10, 271.
Buber, M., 328.
Buis, P., 253.
Bultmann, R., 59, 51, 230, 264, 398.
Burkitt, 288.
Burrows, E 233.
Burrows, M., 252.
Busa, R., 136.
Bussche, H. van den, 262.
Buzy, D. 148, 336.

Caballero Cuesta, J. M.ª, 263.
Cadbury, H J 396.
Cambier, J., 162.
Cameron, G. G. 111.
Cantera, F., 163, 217, 225, 313, 317, 318, 322, 323, 324, 325, 327.
Cantera Ortiz de Urbina, J., 166.
Capelle, B., 398.
Caquot, A., 163.
Cargill Thompson, W. D. J., 396
Caro, H. de S., 292.
Carlston, Ch. E., 397.
Carmignac, J. 266, 399
Carton, G., 159.
Casares, 327.
Casiodoro, 189, 190, 274, 279, 302, 306, 392.
Casiodoro de la Reina, 327
Cassuto, V., 268.
Castellino, 201.
Castrillo, T., 401.
Cavaignac., E., 147.
Cavalletti, S., 399
Cazelles, H. 56, 144, 265.

Celada, B., 153, 259.
Cerfaux, L., 53, 160, 264, 265, 342, 337.
Ceroke, C. P., 341.
Cervantes, 312.
Cipriano (S.), 26, 27, 28.
Cirilo de Alejandría (S.), 162.
Clamer, A., 56.
Clark, Ch. U., 188.
Clemente de Alejandría, 335, 336.
Clemente Romano, 41.
Clemer, C., 53.
Cody, A., 402.
Colao, A., 158
Columba, S., 392
Colson, J. 265.
Colunga, A., 216.
Collin, L. 53.
Condamin, 321
Congar, M. J., 25, 33, 264, 266, 344.
Contenau, G., 143.
Coppens, J. 145, 268.
Corominas., J., 218.
Corssen, P. 281, 288, 296.
Cottineau, 9
Coughlin, A., 10.
Couroyer, B., 398
Cromacio, 273, 275, 277
Crosignani, G., 395.
Cross., F. L., 281.
Craviotti, J., 265, 398.
Cuissard, Ch., 177.
Cullman, O., 35, 48, 329, 340, 349, 356, 357, 358, 398.

Chapman, J., 281, 284, 286, 288, 290, 296.
Charlier, J. P., 163, 340 342.
Chatillon, J., 149.
Childs, B. S., 161.
Churich, M., 265, 398.

Dacquino, P., 163.
Daebo, M., 399.
Dahood, M., 262, 394, 395, 397
Dalman, G., 239.
Dámaso (S.), 27.
Dampièrre, 327.
Daniélou, J., 69, 148.
Daniel-Rops, 258.
Davies, W. D., 148.
De Bruyne, D., 276, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 302, 304, 305, 306, 308, 309.
Decamps, A., 145, 159.
Deichgräber, R., 399.
Deimel, 139.
Deissler, A 145, 149, 164.
Dekkers., 250, 251
Delcor, M., 146, 149, 160, 263
Delisle, L., 177.
Dell'Oca, E., 265.
Dell'Oca, R., 398.
De Lubac, H. 372, 373.
Denis, A. M., 265.
De Places, E., 160.
Dequeker, L., 395
De Rossi, 386.
Descamps, 149.
Desiderio de Barcelona, 272.
De Vaux, R., 122, 124.
D'Herbingy, O., 33.
Dhorme, 161, 202
Dhötel, J. C., 162, 398.
Díaz y Díaz. M. C., 250, 251, 252.
Díaz Yusti, G., 221.
Dibelius, M. 71.
Dieckmann, H., 108.
Diego, G., 327.
Dien, 9.
Díez Macho, A., 90, 95 164, 247, 368, 399.
Dindorfius, G., 219.
Diosdoro, Ob., 149.
Diringer, 253.
Dodd, C. H., 148, 329.
Dold, 249, 281.
Domínguez Bordona, 8.
Domion, 273, 277.
Dossin, G., 153.
Dreyfus, 70.
Drioton, E., 146, 150.
Driever, G. R., 9, 111, 144, 153, 213.

Dubarle, A. M., 43, 105, 149, 158, 159, 266, 344, 397.
Du Buit, M. 266.
Ducros, X., 160.
Duhm, B., 72, 145.
Dumont, E., 265, 398.
Dunkel, F., 217, 219, 222, 223.
Duplacy, J., 148, 162.
Dupont, J., 53, 59, 66, 98, 160, 264, 267, 401.
Duquoc, Chr., 397.
Durando, 28.
Duthoit, R., 265.

Eerdmans, 214.
Eguren, 8.
Ehrman, A., 397.
Eijo Garay, L., 370.
Eilers, W., 111, 112, 281.
Eissfeldt, O., 144, 264.
Elliger, K., 144, 386.
Ellwein, E., 264.
Enciso, J., 214, 236, 295, 301, 370, 392.
Esteban y Romero, A. A., 374.
Ettisch, E., 266.
Eugenio de Toledo, 191, 252.
Eusebio, 288, 336.
Eusebio de Cesarea, 392.
Eusebio de Cremona, 280.
Eustoquio, 275, 277.
Eutropio de Valencia, 252.
Evenari, M., 396.
Eynde, P. van den, 261, 393.

Faber, G., 53.
Falkenstein W. v. Soden, 213.
Fascher, E., 51, 52, 64, 281.
Feenley, S. J., 32.
Felipe de Fuenterrabía, 216, 217.
Félix de Gerona (S.), 252.
Fenton, J. C., 48.
Fernán González, 188, 197.
Fernández, A. 217, 220.
Fernández, D. 377.
Fernández, N., 402.
Fernández Jiménez, M., 373.
Ferrara, 315, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327.
Ferrière, A., 159.
Ferrière, C., 262, 394.
Ferro Couselo, M., 375.
Feuillet, A., 69, 73, 148, 150, 159, 165, 261, 263, 265, 340, 341, 399.
Fèvrier, J. G. 147.
Figueras, A. M., 163.
Filemón, 305.
Filón, 352, 391.
Finkelstein, E., 397.
Fischer, 9, 72, 250, 251.
Fitsmyer, J. A., 267.
Flack, E. E., 252.
Florencio, 182, 184, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 300.
Flusser, D., 396.
Foester, 62.
Folcrado, I., 251.
Fraenkel, P., 267.
Fraine, J. de, 144, 256, 257.
Fransen, I., 159, 261, 262, 394.
Frank, R. M., 263.
Franzelin, 33, 107.
Free, 120.
Freedman, D. N., 396, 397.
Fresenius, W., 395.
Fridrichsen, A., 71.
Fruchaud, H., 147.
Fuente Adánez. A. de la, 157, 257, 393.
Fulgencio (S.), 189, 190, 196.
Funk, R. W., 131, 161.
Fúster, S., 370.

Galopin, P. M., 261, 394.
Gancho, C., 381, 359.
Gardiner, 152.
Garci Fernández, 196.
García, J. R., 373.
García Cordero, M., 145, 149, 160, 254, 256, 263, 378.
García de la Fuente, O., 157, 381.
García Miralles, M., 375.
García del Moral, A., 380.
García Villada, Z., 8, 168, 170, 171.
Gebhardt, O., von, 176.

Gehman, H. S., 253.
Gelin, A., 63, 147, 261.
Gelinas, J. P., 165.
Geocaris, K., 396.
Geolfrido, 296.
George, A., 147, 159, 262, 337
Gil Ulecia, A., 150, 382, 383.
Giovanni, C., 157.
Giversen, S., 267.
Glueck, N., 131, 133
Gnilka, J., 160.
Goettmann, J., 159, 262.
Goetz, J., 397.
Goitia, J. de, 164.
Gómez Moreno, 8.
Góngora, 328.
González, A., 118, 142, 156, 379.
González Ruiz, J. M.ª, 38, 48, 160, 380, 395.
Gonzalo, A. D., 194.
Gonzalo Maeso, D., 265, 402.
Gooding, D. W., 259, 260.
Gordis, R., 201, 202, 203, 214, 397.
Gordon, A. R., 314, 318.
Gorhan, A., 393.
Goshen-Gottstein, M. H., 237, 262, 266.
Götz, A., 53.
Gozzo, S., 261, 393.
Grant, R. M., 281, 397
Greenfield, J. C., 399.
Greenlaef Pedey, K., 266.
Greenlee, J. H., 262.
Gregorio (S.), 62, 69, 101, 189, 190, 196.
Gregorio de Elvira, 249.
Gregorio Magno (S.), 335
Gregorio de Nisa (S.), 149.
Grelot, P., 162, 398.
Gressmann, H., 63, 145.
Grill, S., 393.
Gringrich, F. W., 253.
Grintz, J. M., 397.
Gross, H., 268, 394.
Grundmann, W., 399.
Guicchou, P., 392, 393.
Guibert, J. de, 33.
Guillaume, A., 153.
Guitton, J. 401.
Gunneweg, A., 400.
Gut, B., 281, 332.
Gutwenger, E., 281.

Haag, H., 160, 393.
Haaran, M., 264.
Hamartolos, G., 388.
Hamilton, N. G., 396.
Hamman, A., 262.
Hamp, V., 394
Harding, 122.
Häring, P., 393
Harnack, A., 281, 288, 336.
Harris, M., 396.
Hastings., 8.
Hauret, C., 144.
Hecken, J. Van, 398.
Heidegger, 376.
Heliodoro, 275, 277.
Hemert, G. van, 262.
Henne, 315, 318, 322, 323, 325.
Henning, B., 111.
Henton Davies, H., 396.
Hering, J., 60.
Hermann Schöllkle, K., 267.
Hernández Martín, J. F., 166.
Herkenne, 201.
Herodoto, 218.
Herrera Oria, E., 194.
Hesiodo, 217, 218.
Hesse, F., 400.
Heyse, 275.
Hildebrand, J. R., 221.
Hinson, G., 399.
Hirsch-Reich, B., 398.
Hjerl-Mansen, B., 163.
Hoberg, 9.
Hoepel, 332.
Hofins, O., 395.
Holm-Nielsen, S., 399.
Hopfl, H., 281.
Horst, F., 395.
Houghton, H. P., 261.
Howard, W. F., 281.
Hyppolyte, S., 262.
Hubert (S.), 177.
Huffanon, H. B., 397.

Hugo de San Caro, 276, 290, 291.
Hugo de San Víctor, 393
Hunter, A. M., 334, 396.
Huston, H. W , 385.
Hyldahl, N. 399.

Inocencio III, 28.
Ireneo (S.), 149.
Isidoro de Sevilla (S.), 149, 274, 278, 279, 283, 286, 292, 305.

Jacob, E., 146.
Jaki, S., 32.
Jakobos de Malta, 375.
Jamme, G. W., 122.
Jansenio, 372.
Jansma, T., 162.
Janssen, J. M. A., 151, 152.
Jaubert, A., 157.
Javier de Burgos, 326.
Jeremías, J., 72, 398.
Jerónimo (S.), 7, 10, 12, 27, 28, 177, 191, 240, 242, 249, 261, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 283, 286, 290, 291, 292, 298, 392.
Jiménez, Juan Ramón, 312
Johnson, S. E., 397.
Jongeling, B., 163.
Journet, Ch., 30, 33.
Josefo, 240.
Juan, 196.
Juan XXIII, 138, 262, 374, 375.
Juan de la Cruz (S.), 327
Jülicher, A., 281.
Julliot, H. de, 261.
Junker, H., 143, 201, 202 211, 214 267, 394.
Justo de Urgel, 249.

Kahle, P., 237, 242, 397
Kainz, F.
Kaplan, J., 130.
Käsemann, E., 164.
Kasser, R., 266.
Kassing, A., 393.
Kelso, 121.
Kennicott, 386.
Kent, R. G., 112.
Kenyon, F., 385.
Kenyon, K. M., 119, 120, 128
Ketter, P., 53,
Kilmartin, E. J., 346, 395.
Kirkbride, D., 398.
Kissane, E. G. 153, 201, 211.
Kittel, 58.
Kittin, 150.
Klostermann, E., 50, 65.
Knabenbauer, 59.
Knoch, O., 393.
Köbert, R., 262.
Köln, 328.
Konfeld, W., 145.
König, Ed., 312-313.
Korn, J. A., 67.
Kraus, H. J., 201, 213.
Krinetzki, L., 164, 394.
Kuist, T., 253.
Kunhn, K. G., 63.
Künstle, 290.
Kürzinger, J., 159, 394.
Kuse, H., 341.
Kuss, O., 159.
Kutsch., E., 395.
Kutscher, E. Y., 237, 238, 239, 240, 242, 244.

Labourt-Batiffol, 389.
Lacan, M. F. 264.
Lacocque, A., 268.
Lacocque, L., 266.
Lactancio, 26, 28.
Lagrange, M. J., 59, 62, 65, 233. 281, 332.
Láktos, E., 265.
Lambert, W. G., 397.
Lane, W., R., 399.
Langhe, R. de, 152.
Largement, R., 144.
Larraya, J. A. G., 90, 95, 368.
La Sor, W. Sanford, 259.
Laurentin, 163.
La Vallée-Poussin, L., 53.

Leahy, T., 394.
Leal, J., 341, 348, 382.
Leconte, R., 149.
Lefèvre, A., 145, 347.
Lehrs, F. S., 218.
Leloir, L., 160.
Le Moyne, 144.
León XIII, 109, 139, 265.
Leonard, W., 233.
León-Dufour, X., 147, 159, 344, 398.
Lepin, M., 332.
Leslie, 201.
Levie, J., 160.
Levy-Tokatly, Y., 396.
Liebman, Ch. J., 164.
Lietzmann, H., 281.
Lifshitz, B., 398.
Ligier, L., 265.
Lohfink, N., 394, 399.
Lohmeyer, E., 50, 52, 55, 56, 57, 67.
Longás, P., 190, 191.
Loretz, O., 160, 394, 400.
Lubac, De, 138.
Luck, O., 400.
Luis de León, 320, 321, 327.
Luis Suárez, P., 380.
Luzzi, J., 160, 263.
Lyon, I. de, 262.
Lyonnet, S., 60, 149, 160, 265 397

MacRa, G. W., 395.
Machado, M., 312.
Mailhiot, M. D., 267.
Malamat, A., 144, 397.
Malevez, L., 377.
Mánek, J., 330.
Mangenon, 8.
Marción, 288.
Marlé, R., 398.
Marquardt, F. W., 395.
Marti, 72.
Martianay, 275, 290.
Martín, 196.
Martín-Achard, R., 163.
Martínez, Teresa de J., 247.
Massart, A., 144.
Massou, Ch., 39.
McKenzie, J. L., 399.
Meek, T. J, 396.
Meggido, 127.
Mehlmann, J., 160
Meinertz, M., 160.
Meistermann, B., 124.
Melchor Cano, 373.
Menge, 315, 318, 322, 325
Merino, 8.
Merk, A., 139, 222.
Merv, I. de 159.
Metzinger, 332.
Metzger, B. M., 163, 252, 253.
Meyer, A., 51, 52, 71, 238.
Michl, J., 160, 159.
Migne, 275.
Mihelic, J. L., 396.
Milik, J. T., 133, 141, 162, 262, 266, 398.
Millares Carlo, A., 8, 190.
Millás Vallicrosa, J. M., 399.
Miller, A., 97.
Mitton, C. L., 334.
Molín, 386.
Molitor, J., 394.
Moll, F. de B., 221.
Mollat, D., 264, 333. 342.
Montet, 259.
Morgan, S., 76
Morgenstern, J., 397.
Morra, V., 265, 398.
Morreale, M., 399.
Moscati, S., 397.
Mosé Arrajel de Guadalfara, 178.
Moulton, G. R., 322.
Mouson, J., 107.
Mowinckel, S., 267.
Müllero, C., 218.
Munch, P. A., 145.
Mund'e, 281.
Mundó, A., 278.
Muñoz Iglesias S., 140, 159.
Mura, E., 33.
Murphy, H. S., 161.
Murphy, R E., 401.
Mussner, F., 159, 164, 332, 394.

Nácar, E., 216, 317, 318, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327.
Naveh, J., 134.
Nebrija, 312.
Nelson, W. R., 396
Nestle, D. E., 222, 281.
Nestorio, 162, 358.
Neugenauer, F., 264.
Neuss, W., 175, 178.
Nida, A., 253.
Nicolau, M., 98, 100, 101, 109, 376.
Nielen, J. M., 393.
Niño Jesús, J. F. del, 395.
Nober, P., 111, 112.
Noth, M., 144.
North, R., 262, 263, 395.
Noetscher, F., 146, 160, 203, 394, 399.

Oesterley, 201.
Oldengerg H., 53.
Orbe, A., 390.
Ordoño, 188, 196.
Oreste Macri, 327.
Orígenes, 25, 149, 240, 242, 335, 392.

Pablo de Samosata, 358.
Palomares, 8.
Pannier, 201
Panteno, 41.
Papías, 41.
Parker, P., 397.
Parménides, 376.
Parrot, J., 141.
Pascasio Radberto, 399.
Paula, 275, 277.
Pautrel, R., 145.
Paz y Meliá, A., 178.
Pedro de Arlanza (S.), 189.
Pelagio, 285, 286, 287.
Percy, E., 71.
Peregrino (S.), 175, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 282 283, 284, 285, 286, 287, 288 290, 291 292, 294, 295, 296, 298, 300, 302, 303, 306, 308.
Peretto, L. M., 265.
Pérez Castro, P., 164.
Pérez Llamazares, 7, 186, 188.
Pérez Parra, L., 220
Perrot, Ch., 162.
Perrot, J., 129, 130, 396.
Pesch, W. 262
Petisco, J. M., 216, 327.
Pijoán, 178.
Pío IX, 30, 31, 46.
Pío X (S.), 105, 109, 139.
Pío XII, 31 97, 109, 139 161, 255, 263, 334.
Pirot, L., 107.
Pfeiffer, E. 161
Places, E. des, 262, 265.
Plinval, G. de, 162.
Podechard, 201, 211.
Porúbcan, S., 395
Potterie, I. de la, 159.
Prado, J., 402.
Prat, 380.
Prete, B., 163.
Prisciliano, 281, 284, 285, 290.
Pritchard, J. B., 125, 126.
Prümm, K. 160.
Puzo, F., 216, 217, 225.

Quentin, 8, 16, 176, 177, 272, 294, 296.
Queralt, A., 376.

Rábanos, R., 163, 380, 402.
Rabín, Ch., 238, 239.
Rabinowit, J. J., 262.
Rabinowitz, L., 397.
Rahlfs, 9
Rahner, 376, 377.
Ramiro, 196
Ramlot, L. 262.
Randellini, L., 395.
Rasco, E., 381
Rehn, M., 394
Reicke, B., 397.
Reiners, L., 311.
Rendtorff, R., 400.
Revilla, 9.
Riaño, 283.

Riba, C., 223.
Richardson, H. N., 131.
Riesenfeld, H., 158.
Rigaux, B., 159.
Rilke, 327.
Rinaldi, G., 166.
Ringgren, H., 145.
Ripoll, 279.
Risco, 190.
Rivera, L. F., 265, 398.
Robert, A., 143, 145, 158, 165.
Robinson, J. M., 161.
Robinson, W. M. C., 397.
Rocci, L., 223.
Rogaciano, 273, 277.
Rojo, 7.
Rojo Orcajo, T , 186.
Roncalli, 374.
Rondey, H., 394.
Rose, A., 394.
Rossi, G. B de, 296.
Roth, C., 396, 397, 399.
Roth, O., 266.
Rotschild, 126.
Rouët de Journel, 101.
Roulin, P., 159.
Rowley, H. H., 147, 153.
Rubén Darío, 312.
Ryckmans, G., 147, 152.

Sabatier, 275.
Sabbe, M., 54, 55, 66.
Sabourin, L., 163.
Sahlin, H., 267, 329.
Salaverri, J., 107.
Saldarini, G., 163.
Salmon, P., 173, 391.
Sancho, 5, 13, 171, 174, 182, 183, 184, 187, 188, 196, 197, 198, 199, 200 279, 289, 300.
Sanders, H. A., 175, 387.
Sarna, N. M., 397.
Scio, 327.
Schäfer, K. Th., 394.
Scharbert, J., 255, 394.
Schelkle, K. H., 393.
Schepss, 284, 285.
Schildenberger, J., 146, 393.
Schmaudt, W., 58.
Schmid, J., 160.
Schmitt, E., 400.
Schnackenburg, R., 57, 72, 160, 329, 390.
Schneider, G., 164.
Schneider, H., 394.
Schniewind, 65.
Schoeps, J., 266.
Schürmann, H., 394, 401
Schwank, B., 393.
Schwartz, J., 398.
Schweizer, E., 397.
Seesemann, H., 58, 60.
Segal, M. H., 239.
Segert, 386.
Shanan, L., 396.
Siculo, D., 147.
Sidetes, F., 388
Siebeneck, R T., 263, 395.
Siegman, E. F., 98.
Silvano, abad, 194, 195, 196
Simón, 290.
Skehan, P. W., 262. 395.
Smith, J. P., 262
Snape, H. C., 396.
Soden, 112.
Sófocles, 223.
Sofronio, 274.
Solages, Mons., 265.
Souter, A., 287, 288.
Spadafora, F., 160, 161, 395.
Speier, S., 397.
Speiser, E. A., 213, 397.
Spicq, C., 149, 160. 162, 165, 267, 398.
Spitta, F., 68, 72.
Stanluy, D. M., 160, 164, 267
Starcky, J., 147.
Steenbrugge, 250.
Stegmüller, F., 251, 271, 281, 286, 287, 288, 289.
Steiert, B., 161.
Steinmann, J., 153, 154, 401.
Stelzenberger, J., 400.
Stephanus, 218.
Stilgmayr, E., 398.
Stöger, A., 393.
Stöhr, M., 395.

Stolz, A., 69.
Strobel, A., 267.
Stuhlmueller. C., 263.
Suárez Andrade, Fr. B., 397.
Suhard, Card,. 98, 100.
Sutcliffe, E. F., 160, 262, 264, 396
Szemerényi, O., 111, 112.

Taciano, 253.
Tadmor, N. H., 396.
Taeschner, F., 281.
Tailhan, 8, 190.
Tajón de Zaragoza, 191.
Taylor, 53, 58.
Teeple, H. M , 397.
Teodoro de Mopsuestia, 261.
Teodosio VI de Antioquia, 375.
Teodoto de Bizancio, 358
Teodulfo, Obispo de Orleáns, 177, 274, 279, 283, 286.
Thomasio, 280, 281, 283.
Tillich, P., 162, 163.
Timantes, 190,
Toman, T., 396.
Tomás (S.), 59, 60, 69, 267, 372, 373, 398.
Tondelli, L., 332, 389
Tornos, A., 161, 263.
Torre, M. de la, 190, 191.
Torres Amat, 216.
Tournay, R., 145, 162, 398.
Trilling, W . 160, 394. 402
Trinquet, J., 143.
Troadec., H., 159.
Trompson, K., 396.
Trujillo, Obis., 8.
Tsevat, M., 161

Ubach, B., 139, 140, 254, 255.
Ubieta, J. A., 158, 378.
Unamuno, M., 326
Unger, D. J., 161
Upson Clark, Ch., 8, 173, 190.

Vaccari, A., 9, 225, 278, 315, 317, 322, 323, 327, 340, 342.
Vaganay, L , 55, 66, 72.
Valera, C de, 216.
Valerio del Bierzo, 252.
Valery, 327.
Valverde, 327.
Vallarsi, 275, 280, 281, 283, 290.
Valloton, P., 57, 61.
Van den Busche, H., 329
Van de Eynde, D., 394.
Van Der Ploeg, J., 146
Van Dijk, A. M., 151.
Van Hoonacker, 254.
Vanhoye, A., 398.
Vattioni, 262.
Vawter, B., 395.
Vercellone, 9.
Vergote, J., 257, 258, 259.
Vermés, G., 146.
Viard, A., 266.
Vicente de Lerins (S.), 290.
Vicentini, J. Ign., 160, 263.
Víctor de Capua, 306
Vigouroux, 8.
Vilar Hueso, V., 136, 259, 260.
Villapadierna, C. de, 379
Vincent, H., 124, 144.
Vischer, W., 399.
Vives, 301.
Vogel, H., 161.
Vogt, E., 98, 262, 394.
Volz, 72.
Von Rad, G., 402.
Von Soden, 151.
Vosté, 98.

Wacholder, 315.
Wallenstein, M., 238.
Walter Wolff, H., 395.
Ward, W. A., 397.
Weber, 9.
Weiser, A., 164, 201, 211.
Weisweiler, H., 390.
Wennemer, K., 267.
Wernberg-Moller, P., 399.
Westermann, C., 264.
Wheeler Robinson, H., 256.
White, H. J., 8, 279, 280, 281, 282,

283, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 296, 302, 304, 307.
Whitlock, G. E., 396.
Wibbing, S., 390.
Wicki, J., 398.
Wikgran, A. P., 252, 253.
Wilckens, V., 164
Wilmart, 173.
Winandy, J., 262.
Windisch, E., 58.
Wirgin, W., 266.
Wordsworth, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 302, 304, 307.

Xiberta, B. M., 371, 372.
Ximeno, 195, 196.
Ximeno, D., 194.
Ximeno, Obis, 189.
Yadin, 126, 140, 141, 161.
Yarón, R., 264, 397.
Yehonatán Bar Bá ya, 141.
Yeivyn, S., 129, 130, 144.
Yoder, J. D., 397.

Zeiner, G., 394.
Zeitlin, S., 396.
Zerwick, M., 58, 159, 265.
Ziegler, J., 394.
Zimmer, H., 286, 287.
Zimmerli, W., 145.
Zimmermann, H., 164, 394.
Zolli, E., 399.
Zorell, F., 139, 217, 327.

2.—GENERAL DEL VOLUMEN XIX

Págs

ARTICULOS:

Alonso Schökel, L., S. J.: *Traducción de textos poéticos hebreos.* 311-328
Ayuso Marazuela, T., Pbro.: *La biblia Visigótica de San Isidoro de León* (continuará) ... 5-24, 167-200, 271-309
Bartina, S., S. J.: *La red esparavel del Evangelio (Mt. 4,18; Mc. 1,16).* 215-227
Díez Macho, A.; Larraya, J. A. C.: *El Ms. 4.084 ff. I-II de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo* ... 75-95, 361-368
Díez Macho, A.; Martínez, T. de J.: *Ms. 4.065, pp. 83-84, de la Biblioteca Nacional Universitaria de Estrasburgo* ... 245-247
Enciso Viana, J.: *El Salmo 9-10* ... 201-214
— — *La vocación de Natanael y el Salmo 24* ... 229-236
Feuillet, A., P. S. S.: *L'épisode de la Tentation d'après l'Evangile selon Saint Marc (I, 12-13)* ... 49-73
González, A., Pbro.: *Un Diccionario Histórico de la Lengua Hebrea.* 113-118
— — *La lengua y la base lingüística del Rollo de Isaías* ... 237-244
González Ruiz, J. M.ª, Pbro.: *«Extra Ecclesiam nulla salus» a la luz de la teología paulina* ... 25-48
Leal, J., S. J.: *El simbolismo histórico del IV Evangelio* ... 328-348

Págs.

NICOLAU, M., S. J.: *Dos clases de decretos de la Comisión Bíblica* ... 97- 109
NOBER, P., S. J.: *De nuevo sobre el significado de āsparnā en Esdras.* 111- 112
VILAR HUESO, V., Pbro.: *Crónica Arqueológica de Palestina* 119- 136

NOTAS:

GANCHO, C., O. F. M.: *Un libro de polémica* 34- 359

NOTICIARIO:

Bodas de Oro del Pontificio Instituto Bíblico 138- 139
Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos 137-138, 369- 383
El P. Agustín Bea, Cardenal 138
GONZÁLEZ, A., Pbro.: *Nuevos hallazgos arqueológicos en el Desierto de Judá* 140- 142
In memoriam: Dom Bonaventura Ubach, O. S. B. 139- 140

BIBLIOGRAFIA:

Recensiones.

BAUER, B.: *Bibeltheologisches Wörterbuch* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.) 150- 151
BEHLER, G. M., O. P.: *Les confessions de Jérémie* (O. García de la Fuente O. S. A.) 156- 157
BEILNER, W.: *Christus und die Pharisäer* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.). 260- 261
Biblia Sacra, latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem... cura et studio monachorum Abbatiae Pont. Hieronymi in urbe... (T. Ayuso) ... 249- 250
BRAUB, F.-M.: *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Eglise ancienne* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.) 386- 390
BROWNLEE, W. H.: *The Text of Habakkuk on the Ancient Commentary from Qumran* (L. Arnaldich, O. F. M.) 386
BUIS, P.: *Josías* (M. García Cordero, O. P.) 253- 254
CAPRILE, G.: *Atlante della Vita di Cristo* (A. de la Fuente Adánez) 157
DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum* (T. Ayuso) 250- 251
— — *Anecdota Wisigothica. I* (T. Ayuso) 251- 252
DUBARLE, A. M., O. P.: *María, Nueva Eva, según las Escrituras* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) 158- 159
FLACK, ELMER E.; METZGER, BRUCE M.: *The Text, Canon and Principal Versions of the Bible* (T. Ayuso) 252- 253

Págs.

FRAINE, J. DE, S. J.: *Adam et son lignage* (A. de la Fuente Adánez, Pbro.) ... 256- 257
GOODING, D. W.: *The Account of the Tabernacle* (V. Vilar, Pbro.). 259- 260
GUICHOU, P.: *Les Psaumes commentés par la Bible, Ps. 101-150* (A. de la Fuente Adánez, Pbro.) ... 392- 393
L'Ancien Testament et l'Orient (B. Celada, O. P.) ... 151- 152
Mélanges Bibliques (A. Gil Ulecia, Pbro.) ... 143- 150
RIESENFELD, H.: *The Gospel Tradition and its Beginnings* (J. Angel Ubieta, Pbro.) ... 158
SALMON, P.: *Les «Tituli Psalmorum» des manuscrits latins* (J. Enciso). 391- 392
SANFORD LA SOR, W.: *Great Personalities of the Old Testament* (V. Vilar). 259
SCHARBERT, JOSEF: *Solidarität in Segen und Fluch im alten Testament und in seiner Umwelt. I. Väterfluch und Vätersegen* (M. G.ª Cordero, O. P.) ... 255- 256
STEINMANN, J.: *Le prophétisme biblique dès origines a Osée* (A. González, Pbro.) ... 155- 156
The Chester Beatty Papyri. Descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the Greek Bible (S. Bartina, S. I.) ... 385- 386
UBACH, BONAVENTURA: *I y II dels Paralipòmens; Esdras-Nehemías (La Biblia)* (L. Arnaldich, O. F. M.) ... 254- 255
VERGOTE, J.: *Joseph en Égypte. Génèse chap...* (B. Celada, O. P.). 257- 259
WIBBING, S.: *Die Tugend-und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (J. Alonso, S. J.) ... 390- 391

Revista de revistas.

Aegyptus ... 261
Antonianum ... 261 y 393
Benediktinische Monatschrift ... 393
Bibel und Kirche ... 393
Bible et Vie Chrétienne ... 159, 261-262 y 394
Biblica ... 159-160, 262 y 394
Biblische Zeitschrift ... 160 y 394
Bijdragen ... 262- 263
Bulletin de Littérature Ecclésiastique ... 160, 263 y 394
Burgense ... 263
Catholic Biblical Quarterly (The) ... 263 y 395
Ciencia y Fe ... 160 y 263
Ciencia Tomista (La) ... 160 y 263
Divinitas ... 160, 263 y 395
Divus Thomas ... 160-161 y 395
Ephemerides Theologicae Lovanienses ... 263 y 395
Estudios Eclesiásticos ... 161, 263 y 395

Págs.

Estudios Josefinos ... 395
Euntes Docete ... 264
Etudes Theologiques et Religieuses ... 161
Evangelische Theologie ... 161 y 395
Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie ... 161
Harvard Theological Reviev (The) ... 396
Interpretation ... 396
Irish Theological Quarterly (The) ... 264 y 396
Israel Exploration Journal ... 396
Istina ... 264
Journal of Biblical Literature ... 161 y 397
Journal of Semitic Studies ... 264 y 397
Kerygma und Dogma ... 264
Liceo Franciscano ... 397
Lumière et Vie ... 264 y 397
Manresa ... 264
Marianum ... 161 y 265
Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos ... 265
Nouvelle Revue de science missionnaire ... 398
Nouvelle Revue Théologique ... 161-162 y 265
Orient Syrien, L' ... 162
Recherches de Science Religieuse ... 152, 265 y 398
Recherches de Théologie ancienne et médiévale ... 398
Revista Bíblica ... 265 y 398
Revue Biblique ... 162, 265 266 y 398
Revue d'Histoire Eclésiastique ... 398
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses ... 162-163, 266 y 398
Revue de Qumran ... 163, 266 y 399
Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques ... 163 y 266
Revue de Theologie et de Philosophie ... 163 y 399
Revue Thomiste ... 163, 267 y 399
Revue de l'Université d'Ottawa ... 267
Sacra Doctrina ... 163
Salmanticensis ... 163 y 267
Sciences Ecclésiastiques ... 163 y 267
Scuola Cattolica (La) ... 163
Scholastik ... 164, 267 y 399
Sefarad ... 163-164 y 399
Scriptorium ... 164
Studia Theologica ... 267 y 399
Theological Studies ... 164, 267 y 399
Theologische Quartalschrift ... 164, 267 y 400
Trierer Theologische Zeitschrift ... 164 y 267

Págs.

Trierer Theologische Zeitschrift 268
Verbum Caro 268
Verdad y Vida ... ... 164, 268 y 400
Zeitschrift für Katholische Theologie 400
Zeitschrift für Theologie und Kirche ... ... 164 y 400

LIBROS RECIBIDOS ... ... 165-166, 268-270 y 401- 402

ESTUDIOS

La Biblia Visigótica de San Isidoro de León

I. INTRODUCCION

1. Razón y oportunidad de este trabajo

No creemos que necesite justificación hacer un alto en el camino de la *Biblia Poliglota Matritense*, y de la misma *Vetus Latina Hispana*, para consagrarnos durante cierto tiempo al estudio de la famosa *Biblia Visigótica de S. Isidoro de León*, y, como hicimos con la *Biblia de la Cava* (1), editar sobre ella una serie de artículos, que formen un verdadero libro.

Publicar sobre el *Legionense* un trabajo de investigación, por largo que sea, siempre nos parecerá oportuno. Y esto por varias razones.

Primero, porque tal estudio no existe todavía.

Después, porque el códice lo está exigiendo, por su valor intrínseco, en todos los órdenes: crítico, artístico, paleográfico e histórico.

Finalmente, porque tal exigencia sube de punto, de un modo muy particular, en este año de gracia en que estamos viviendo, por cumplirse el milenario de esta Biblia celebérrima.

Efectivamente. En el *folio 513 v. b.*, encuadrada en un tarjetón, se encuentra la suscripción del Códice, y en ella se nos dice que el XIII de las Kalendas de Julio, de la Era DCCCCLXXXXVIII, el presbítero Sancho, amanuense, escribió el precioso manuscrito. O lo que es igual, que fué acabado de escribir el 19 de junio del año 960, por lo cual nos hallamos precisamente en el año de su milenio. Tal efeméride vale la pena de que no pase inadvertida. Esta es, sobre todo, la oportunidad del presente trabajo.

---

(1) *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, Madrid 1956.

2. Bibliografía sobre el Códice

Dada la importancia de este manuscrito, no es de extrañar que sea muy abundante la bibliografía que sobre él existe.

Empezando por nuestros propios trabajos, de él nos hemos ocupado en distintas ocasiones, aunque, por diversas causas, hasta éste de hoy, no hayamos podido dedicarle expresamente un trabajo de investigación, amplio, uniforme y ordenado, como siempre fué nuestro propósito.

Paralelamente a este estudio, se está publicando en Burgos el tomo V de la *Vetus Latina Hispana*, dedicado al *Salterio*, cuya impresión está ya muy adelantada (2). En él se dedican varias páginas a este códice (3), y luego muchas más al estudio crítico de su texto en el *Salterio ex Hebraico* (4). Estas son las páginas más recientes que sobre él hemos escrito.

De las demás, quizá el estudio más amplio, que de él hicimos hasta ahora, es el que va incluído en nuestro trabajo sobre la *Biblia de Oña*, cuyo paralelismo dimos a conocer en el mismo título del libro (5).

En nuestros estudios de CEVE, como contribución al estudio de la *Vulgata* en España, no pudimos menos de traer a colación este códice, tanto al estudiar los diversos elementos extrabíblicos de los manuscritos hispanos, en los artículos de la primeria serie (6), como al relacionarle con otros códices, en los de la segunda (7).

Igualmente hubimos de citarle mil veces, y aun de estudiarle con

---

(2) *La Vetus Latina Hispana*. V. *El Salterio*, Madrid 1960.

(3) VLH, V. *El Salterio*, págs. 188 ss.

(4) *Ib.*, págs. 215 ss.

(5) *La Biblia de Oña. Notable fragmento casi desconocido de un códice visigótico, homogéneo de la Biblia de S. Isidoro de León*, Zaragoza 1945.

(6) Cf. *El texto de la Vulgata*, EB 2 (1943) 50 ss. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 140 ss. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 35 ss. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipomenos, Esdras, Tobías, Judith y Ester*, EB 5 (1946) 5 ss. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, 5 (1946) 429 ss. *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 187 ss. *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 347 ss. *Los elementos extrabíblicos de los Macabeos y Apéndices del Antiguo Testamento*, EB 7 (1948) 13 ss.

(7) Cf. *La Biblia de Lérida*, U 21 (1944) 62 ss. *La Biblia de S. Juan de la Peña*, U 22 (1945) 36 ss. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 198 ss.

F. 2 r. Cristo en majestad y el tetramorfo.

bastante minuciosidad, en una serie de artículos especiales de distinto género, como el dedicado al problema del *Comma Ioanneum* (8), el consagrado a las notas marginales de la *Vetus Latina* (9), y los publicados sobre el *Lugdunense* (10), el *Cavense* (11), y el escritorio de Calahorra (12).

Finalmente, hay otras dos obras nuestras, en las cuales el *Legionense de S. Isidoro* tiene un papel muy importante. De un lado, en el primer tomo de la *Vetus Latina Hispana*, donde entra en juego multitud de veces (13), y de otro en la edición crítica del *Salterio iuxta Hebraeos*, de S. Jerónimo, que hemos publicado dentro de la *Biblia Políglota Matritense* (14).

Esto por lo que a nosotros se refiere. Por lo que se refiere a los demás, no son escasas tampoco las citas que podemos reunir sobre esta materia.

Empezando por su descripción, puede verse en el *Catálogo* de Pérez Llamazares, aunque no descuelle por su tecnicismo (15). Esta descripción, y una breve reseña que el mismo autor publicó en el número 16 de *Vida Eclesiástica*, primer fascículo del año 1930, motivó una réplica del Sr. Rojo, en el número siguiente de la misma revista. Pero, como este lugar no era el más apropiado para una discusión seria, por tratarse de una revista de mera divulgación, el Sr. Rojo trasladó la controversia a Estudios Bíblicos, en su primera época (16), contestándole allí mismo el Sr. Pérez Llamazares (17). Más adelante veremos en qué consistió esta controversia.

---

(8) Cf. *Nuevo estudio sobre el Comma Ioanneum. Acompañado de la edición crítica del cap. V de la primera Epístola de S. Juan*, B 28 (1947) 103 ss., 216 ss.; 29 (1948) 52 ss.

(9) *Una importante colección de notas marginales de la Vetus Latina Hispana*, EB 9 (1950) 329-376.

(10) *Origen español del códice Lugdunense de la Vetus Latina*, EB 12 (1953) 389 ss.

(11) *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, Madrid 1956, pág. 73 ss.

(12) *Un Scriptorium español desconocido*, SCR 2 (1948) 13 ss.

(13) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 25, 207 ss., 354 s., 383 ss., 401 ss., 409 ss.

(14) *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica ueritate interpretatum* (BPM, VIII, 21), Madrid 1959.

(15) *Catálogo de los códices y documentos de la Real Colegiata de S. Isidoro de León*, León 1923, págs. 4-18.

(16) *Algunas consideraciones sobre la verdadera procedencia de la Biblia Visigótica de San Isidoro de León*, EB 2 (1930) 200-211.

(17) *El origen del Ghoticus (Legionensis²)*, EB 2 (1930) 390-403.

Meras notas o referencias paleográficas se encuentran en los autores que trataron de esta materia, como Merino (18), Eguren (19), Tailhan (20), Upson Clark (21), García Villada (22), Millares Carlo (23), etc.

Igualmente, también se hallan citas o referencias suyas, en las *Enciclopedias* o *Diccionarios*, como en el de Hastings (24), Vigouroux (25), etc.

Más amplitud suelen tener las páginas que se le han dedicado desde el punto de vista artístico, acompañadas a veces de facsímiles, como en Upson Clark (26), Gómez Moreno (27), Domínguez Bordona (28), García Villada (29), etc.

No obstante, según creemos, no ha sido en éste, sino en el aspecto crítico, donde el códice ha merecido más estudio y atención.

Hemos de decir, sin embargo, que con frecuencia, por desgracia, no ha sido el mismo códice quien ha servido de base para estos estudios, sino la colación del mismo, enviada a Roma en el siglo XVI por Trugillo, obispo de León, para la recensión de la *Vulgata*, a la que hemos dado en nuestro catálogo el número 22 (30).

Es un caso análogo el del Toledano (31), enviado por Palomares (32). Pero la colación de Trugillo es menos fiel y esmerada que la de Palomares. Tanto, que, como observa Quentin (33), «des-

---

(18) *Escuela paleográfica o de leer letras antiguas, desde la entrada de los godos en España hasta nuestros tiempos*, Madrid 1780.

(19) *Memoria descriptiva de los códices más notables de los archivos eclesiásticos de España*, Madrid 1859.

(20) *Les bibliothèques espagnoles du haut moyen âge*, París 1887, pág. 307.

(21) *Collectanea Hispanica* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences), París 1920, pág. 36, núm. 549, 192-198.

(22) *Patrología Española*, Madrid 1923, pág. 102, núm. 50.

(23) *Tratado de Paleografía Española*, Madrid 1932.

(24) WHITE, DOB, IV, 886.

(25) MANGENOT, DB, V, 2468

(26) *Collectanea Hispanica*, láminas 43, 44 y 45.

(27) *Catálogo monumental de España. Provincia de León*, Madrid 1925, páginas 158-160. *Iglesias Mozárabes*, Madrid 1934, pág. 132, nota, y 361.

(28) *Exposición de códices miniados*, Madrid 1929, págs. 18 20.

(29) *Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1936, III, 443 y 445.

(30) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 355.

(31) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 352, núm. 15.

(32) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 352, núm. 16.

(33) *Mémoire sur l'établissement du Tex e de la Vulgate* (CBL, VI), Roma 1922, pág. 170.

figura totalmente la fisonomía del *Legionense*». Por lo cual, todos los estudios que se basaron exclusivamente en ella pueden adolecer de un grave defecto de origen. Entre ellos están los de Vercellone, que, a base de esta colación, incluyó en su obra las variantes del *Legionense* (34) y el de Hoberg en su monografía sobre el texto de la *Vetus Latina* de *Baruch* (35).

Hemos entrado con esto en el campo concreto de la *Vetus Latina*. Dentro de él, la *Biblia Visigótica de S. Isidoro* llamó la atención de los críticos, como Burkitt (36), y arrancó una serie de notas de diversos autores, sobre varios asuntos. Así los libros de *Samuel* y de los *Reyes* merecieron la preferencia de Driver (37), de Dieu (38) y de Rahlfs (39). El libro de *Job* arrancó una nota de Cottineau (40). Y los *Paralipómenos* fueron el objeto del estudio de Weber (41).

Suelen estos estudios, por lo que al *Legionense* se refiere, girar en torno a la colección de sus notas marginales, pertenecientes a la *Vetus Latina*. Pero de las notas marginales, en una visión de conjunto, antes de nuestro trabajo sobre ellas, fué el P. Revilla quien se ocupó especialmente (42). Cierto que su estudio no se hace a base del *Legionense*, sino de la *Biblia de Valvanera*. Pero, aparte de que sean fundamentalmente las mismas notas, se establece la relación que entre ambos códices existe. El trabajo del P. Revilla dió ocasión a una recensión interesante del P. Vaccari (43). Por otra parte, las ha estudiado también el P. Fischer (44), que incorpora el códice a su obra (45).

---

(34) *Variantes lectiones Vulgatae latinae bibliorum editionis*, I, Roma 1860.

(35) *Die älteste lateinische Übersetzung des Büches Baruch*, Freiburg 1902.

(36) *The Old Latin and the Itala*, Cambridge 1896, pág. 9.

(37) *Notes on the hebrew Text of the Book of Samuel*, Oxford 1913.

(38) *Retouches lucianiques sur quelques textes de la vieille version latine (1-2 Sam.)*, RB (N. S.) 16 (1919) 372-403.

(39) *Lucians Rezension der Königsbücher. Septuaginta Studien*, 3, Göttingen 1911, págs. 159-160.

(40) *Miscellanea Geronimiana*, pág. 51, nota 1.

(41) *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes* (CBL, VIII), Roma 1945.

(42) *El Códice Oventense de los Evangelios y la Biblia de Valvanera*, CD 117 (1919) 393-399; 118 (1919) 23-28; 120 (1920) 48-55, 190-210.

(43) B 2 (1921) 98-100.

(44) *Vetus Latina*, 2, *Genesis*, Freiburg 1951, págs. 1*-5*.

(45) *Vetus Latina*, 1, *Verzeichnis der Sigel*, Freiburg 1949, pág. 17, núm. 19 y pág. 19, núm. 133. 2, *Genesis*, pág. 1*, núm. 91.

Pasando ahora a la *Vulgata*, es obvio que un códice de tanta importancia no pasase inadvertido para S. Berger. Y, en efecto, le estudia y usa en tres de sus memorables trabajos. Ante todo, en su valiosa *Historia de la Vulgata* (46). Luego, en su estudio sobre los prólogos (47). Finalmente, en su *Noticia* de textos inéditos (48).

Ha sido, sin embargo, Quentín el que, dentro del campo de la *Vulgata*, ha estudiado al *Legionense* con mayor profundidad y detalle, bien en varias páginas dedicadas a él expresamente (49), bien encuadrándole en el estudio general del texto (50). Más aún: incorporóle luego como un valioso testigo a la edición crítica del *Génesis* (51), colacionado por A. Coughlin, monje woolhamptoniense (52). En cuya labor le imitaron después sus continuadores, en la edición crítica de los volúmenes publicados hasta el presente (53). En lo cual se demuestra la importancia que le conceden.

Aunque no quede incluído entre los volúmenes de la BSLVV, sino dentro de los de la *Collectanea Biblica Latina*, junto a ellos puede ponerse el libro del P. Sainte-Marie, que contiene la edición crítica del *Salterio ex Hebraico* de S. Jerónimo. En él se estudia también, y se coteja, el *Legionense de S. Isidoro* (54).

Finalmente, para no incurrir en una omisión imperdonable, ha de citarse la labor meritoria de D. de Bruyne, que usó este códice en sus estudios sobre la *Biblia* en España (55), cotejando varios de sus

---

(46) *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Nancy 1893, págs. 18-19.

(47) *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate* (MIBL, XI), París 1904, 1-78.

(48) *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament* (NEMBN. 24, 2), París 1893, 1-38.

(49) *Mémoire sur l' établissement du Texte de la Vulgate*, págs. 7, 300, 325-339.

(50) *Mémoire...*, págs. 11-73, 231-248, 298-352, 353-360, 389-401, etc.

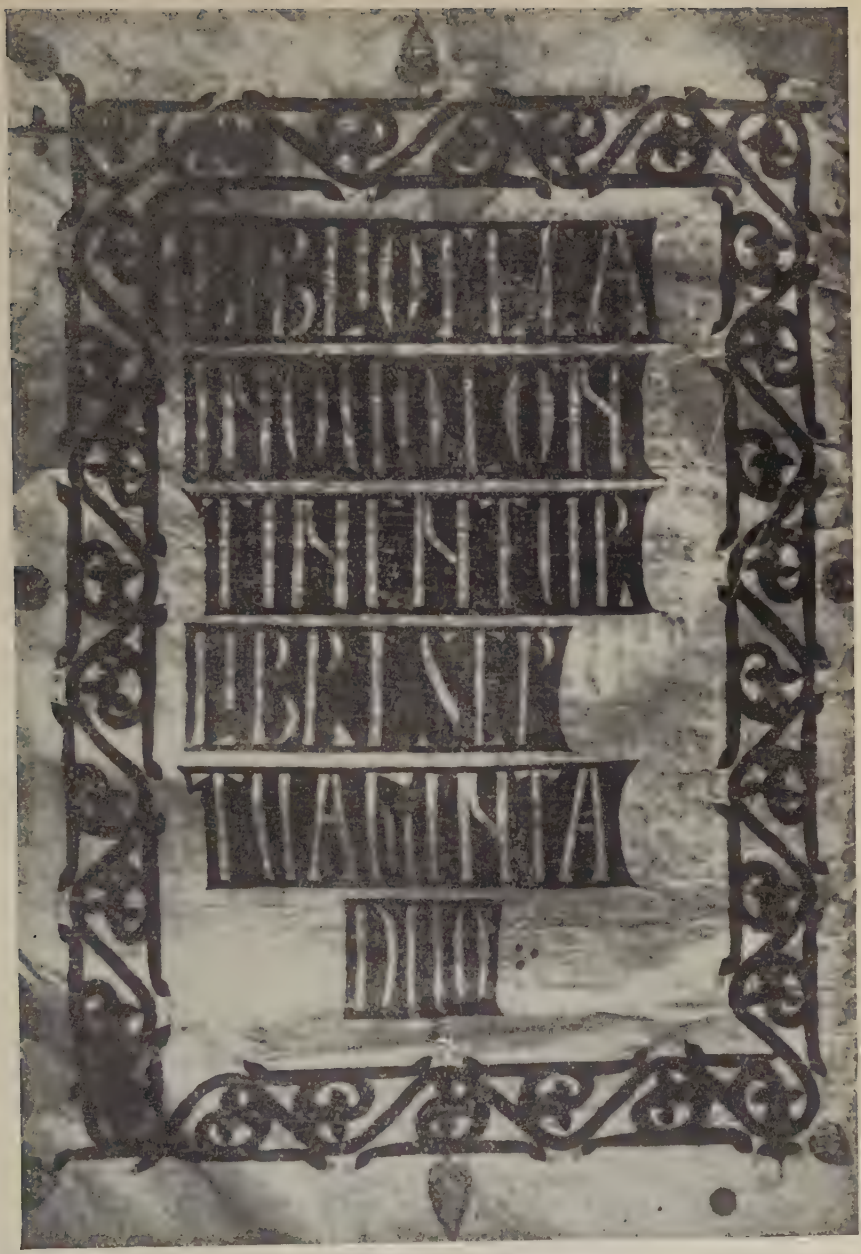
(51) *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*. I. *Genesis*, Romae 1926, págs. XIV-XVI, y 1 ss.

(52) Cf. *ib.*, pág. XVI.

(53) De la colección BSLVV han salido hasta el presente los siguientes volúmenes: I. *Genesis*, Roma 1926. II. *Exodus-Leviticus*, Roma 1929. III. *Numeri Deuteronomium*, Roma 1936 IV. *Iosue-Iudicum-Ruth*, Roma 1939. V. *Samuhel*, Roma 1944. VI. *Malachim*, Roma 1945. VII. *Verba dierum*, Roma 1948. VIII. *Ezras-Tobias-Iudith*, Roma 1950. IX. *Hester et Iob*, Roma 1951. X. *Psalmi*, Roma 1953. XI *Proverbia-Ecclesiastes-Cantica Canticorum*, Roma 1957.

(54) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos* (CBL, XI), Roma 1954, páginas IX, XXXIII-XXXIV, 3 ss.

(55) *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RB 21 (1914-1919) 373-401



F. 3 v. Parte del epígrafe orlado del Canon.

elementos extrabíblicos, tanto en la edición de los *Prólogos* (56), como en la de los *Sumarios* y otros elementos de características análogas (57).

Esto es cuanto podemos decir de la bibliografía que existe sobre el *Legionense* en sus diversos aspectos.

II. CONTENIDO DEL CODICE

1. Antiguo Testamento

Perg., 517 ff., 480 × 310 mm., 2 col., 51 lín., s. x, a. 960. Contiene toda la Biblia, con Sumarios, Prólogos y otros elementos extrabíblicos. Siglas: 21, Λ^{L}, $\mathbb{L}$, L^{2}, Leg, Leg^{2}.

Se le conoce con diversos nombres: *Codex Gothicus*, *Codex Gothicus Legionensis*, *Codex Legionensis*, *Gothicus Legionensis*, *Legionensis*, *Biblia Gothica*, *Biblia Visigótica de San Isidoro*, *Biblia de Florencio y Sancho*.

Quentin le enuncia con la sigla *Leg* en sus estudios de introducción (58), aunque luego él mismo, así como sus sucesores, en la edición crítica de la *Vulgata* (59) le designen con la sigla Λ^{L}. En nuestros estudios de CEVE sobre los elementos extrabíblicos le hemos designado, bien con la sigla *Leg*, cuando no ofrecía dudas (60), bien más concretamente con la sigla Leg^{2} (61), cuando era preciso dis-

(56) *Préfaces de la Bible latine*, Namur 1920.

(57) *Sommaires, divisions et rubriques de la Bible latine*, Namur 1914.

(58) *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate*, págs. 6, 11 ss., 235 ss., 300 ss., etc.

(59) *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem...* I. *Genesis*, págs. XIV, XLI ss., 1 ss., etc., y así en los demás volúmenes.

(60) *El texto de la Vulgata*, EB 2 (1943) 23-74. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 35-60. *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, 4 (1945) 259-296. *La Biblia de Lérida*, U 21 (1944) 25-68. *La Biblia de S. Juan de la Peña*, U 22 (1945) 3-50. *La Biblia de Tarazona*, U 31 (1954) 3-51.

(61) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 133-187. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos, Esdras, Tobías, Judith y Ester*, EB 5 (1946) 5-40. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 429-458. *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 187-223. *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 347-402. *Los elementos extrabíblicos de los Macabeos y Apéndices del A. T.*, EB 7 (1948) 147-166. *La Biblia de Calatayud*, U 18 (1941) 529-550. *La Biblia de Oña*, págs. 87 ss. *Nuevo estudio sobre el Comma Ioanneum*, B 28 (1947) 83-212, 216-235, etc.

tinguirle de los otros Legionenses: *Leg*^{1}, *Leg*^{3}, *Leg*^{5}. A veces, dentro de un mismo trabajo le hemos dado las dos siglas, indistintamente (62). Luego, a partir del primer tomo de la *Vetus Latina Hispana*, le hemos asignado siempre el número 21 (63).

F.1 r.-v. En blanco.

F.2 r. Decorado a toda plana. *Cristo en majestad*, con el tetramorfo.

F.2 v. En blanco.

F.3 r.-4 r. Orla iluminada, con la siguiente *Inscripción*, que constituye el epígrafe del Canon: In nomine domini nostri ihu xpi incipit liber biblioteca in quo continentur libri septuaginta duo e ueteri et nouo testamento quorum hec notitia est.

F.4 v. Canon bíblico. Con la enumeración de los libros de la Escritura, enmarcados en un arco de herradura, con otros motivos ornamentales: Genesis exodus leuiticus - sps scs est.

F.5 r. En blanco.

F.5 v.-10 r. Genealogías. Empiezan en Adán y acaban en Cristo. Van enmarcadas en arcos, círculos, cuadros y otras figuras geométricas. Se hallan dispuestas del siguiente modo: *F.5 v.* Adam euanoema filia lamech. *F.6 r.* Noe filius lamech - alii idore. *F.6 v.* Falech filius eber - batuel pater rebece. *F.7 r.* A dilubio usque - zethina filius smahel. *F.7 v.* Uixit isaac centum - uersabatur est dicta. *F.8 r.* Iacob supplantator interpretatur - iahel filius zabulon. *F.8 v.* Gat filius iacob - litamar filius aaron. *F.9 r.* Fares filius iuda - enam genuit eliacim. *F.9 v.* Roboam genuit abiam - resa genuit anna. *F.10 r.* Acim genuit eliud - splendore nos inradiabit.

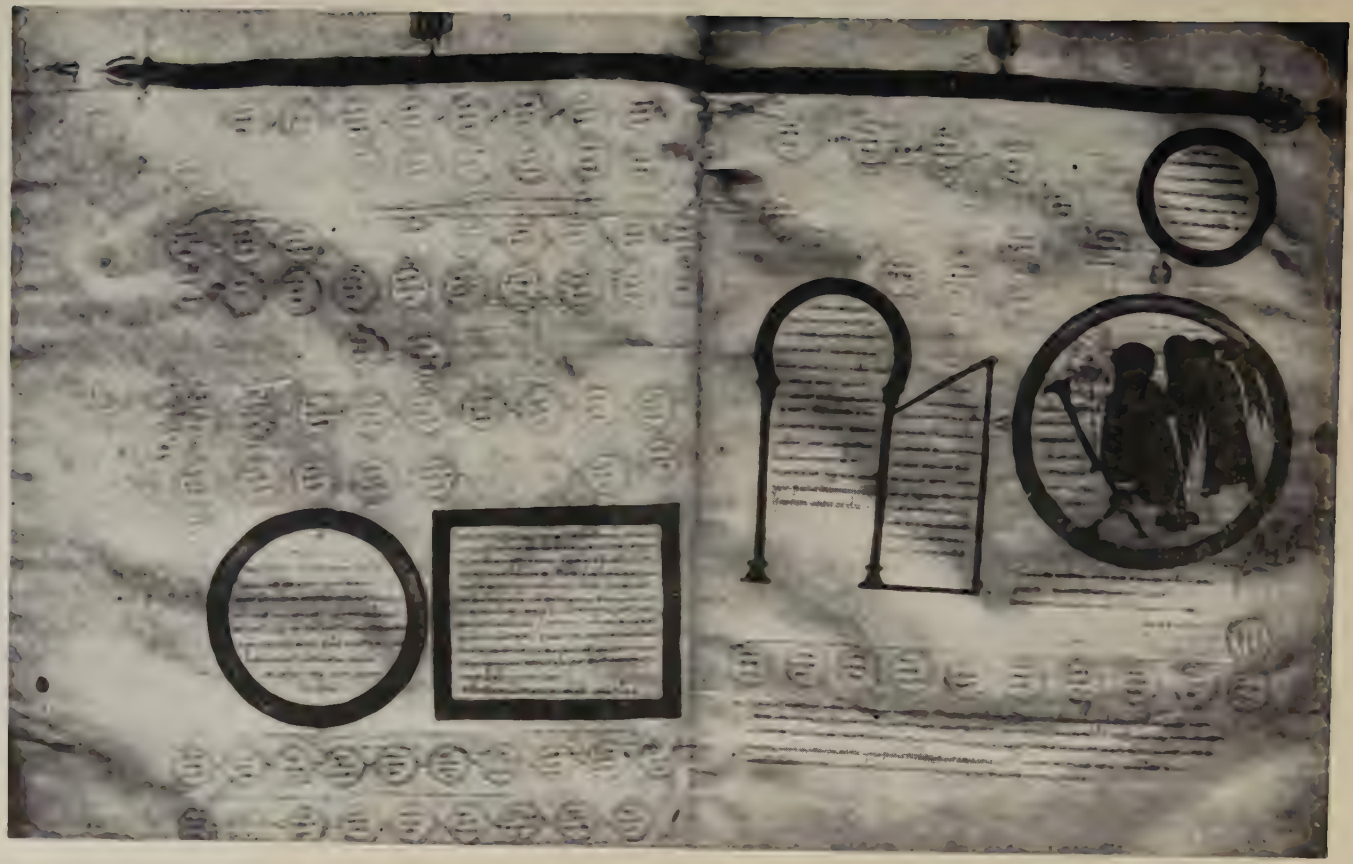
F.10 v. En blanco.

F.11 r-13 r. Son folios alusivos a la aparición del Arcángel S. Miguel en el Monte Gargano y su fiesta. En los *f.11 v.-12 r.* se hallan

---

(62) Ex. gr., en *Las Biblias del Escorial*, CD 158 (1946) 127 177. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 161-200.

(63) *Vetus Latina Hispana*, I. *Prolegómenos*, págs. 25, 354 s., 883 ss., etc. *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, Madrid 1956, págs. 133 ss. *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica ueritate interpretatum* (BPM, VIII, 21), Madrid 1959, págs. 14 s. Además, cuando esto escribimos, se halla en prensa el tomo V de la *Vetus Latina Hispana*, donde ampliamente se estudia el códice.



F. 9 v – 10 r. Genealogías.

dos dísticos sobre este asunto y la plegaria del presbítero Sancho, escritor del códice: Hec tuba terribilis - confusione peruenìam amen. En los *f.12 v.-13 r.* la lección correspondiente a la «inuentio ecle sci michaelis».

F.13 v. a. (Génesis). Incipit prologus iheronimi ad desiderium: Desiderii mei desideratas - eos transfere sermonem. *F.14 r. a.* Explicit prologus iheronimi. *Ib. r. a.* Incipiunt capitula libri primi: de die primo - in terram suam. Numerados, LXXXII. *F.14 v. a.* Expliciunt capitula libri primi. *F.14 v. b.* Incipit liber bresith id est genesis: In principio creauit... Sigue el texto, con ilustraciones y notas marginales. *F.32 v. b.* Explicit liber bresith is est geneseos.

F.33 r. a. (Exodo). Incipiunt capitula libri exodi: De infantibus hebreorum - domini impleuit illud. Numerados, CXXXIX; después del XVI, con nuevo epígrafe, subtitula: Ubi aqua fluminis... *F.33 v. b.* Expliciunt capitula libri exodi. *F.33 v. b.* Incipit liber exodus id est ellesmoth: Hec sunt nomina... Sigue el texto, profusamente ilustrado, y acompañado de notas marginales. *F.49 v. a.* Finit. *F.49 v. b* Explicit ellesmoth id est exodus deo gratias.

F.50 r. Ilustración, a toda página, de Aarón y los sacerdotes.

F.50 v. a. (Levítico). Incipiunt capitula leuitici: Locutus est dominus - uero non mutandum. Numerados, LXXXVIIII. *F.51 r. a.* Expliciunt capitula leuitici. *Ib. r. a.* Incipit liber leuiticus quod est uagecra: Uocauit autem... Sigue el texto, con notas marginales, pero sin ilustraciones. *F.60 v. b.* Explicit liber leuitici.

F.61 r.-a. (Números). Incipiunt capitula libri numeri: Recognitio duodecim tribuum - plebis patris sui. Numerados, LXXII. *F.61 v. a.* Expliciunt capitula libri numeri. *F.61 v. b.* Incipit uagedabber quod est numerorum liber: Locutus est... Sigue el texto, con notas marginales y sin ilustraciones. *F.68 v. a.* Explicit liber numeri qui appellatur hebraice uageddaber.

F.68 v. a. (Deuteronomio). Incipiunt capitula deuteronomii: Uerba que locutus - sicut fuit moyses. Numerados, CLV. *F.69 v. b.* Expliciunt capitula. *F.70 r. a.* Incipit liber helladabarim quod graece dicitur deuteronomium: Hec sunt... Sigue el texto, acompañado de notas marginales, y con ilustraciones. *F.88 v. a.* Explicit elladdabarim hoc est deuteronomium.

F.88 v. a. (Josué). Incipiunt capitula ihesu filii nun: Promittit deus iosue - adloquitur eos iosue. Numerados, XXXIII. *F.88 v. b.* Expliciunt capitula ihesu filii nun. *F.88 v. b.* Incipiunt iosue hennun quod appellatur latine ihesu naue. *Ib. v. b.* Prefatio sancti iheronimi de insequentibus libris sic: Tandem finita pentatheuco - debeamus aure transire. *F.89 r. a.* Explicit prefatio sancti iheronimi. *F.89 r. a.* In-

cipit liber iosue: Et factum est... Sigue el texto, sin notas marginales y con ilustraciones. *F.98 r. b.* Explicit iosue benun quod est ihesu naue.

F.98 r. b. (JUECES). Incipiunt capitula iudicum: Iudas legitur dux - cui contigit nefas. Numerados, XVIII. *F.98 v. a.* Expliciunt capitula eptatici de septem libris. *Ib. v. a.* Incipit sopthim quod est liber iudicum: Post mortem iosue... Con notas marginales y sin ilustraciones. *F.107 v. b.* Explicit sopthim id est iudicum.

F.107 v. b. (RUTH). Incipit liber ruth: In diebus illis... Sigue el texto, sin notas marginales y sin ilustraciones. *F.109 r. a.* Explicit liber ruth secundum hebraeum.

F.109 r. a. (REYES). Incipiunt capitula regum libri primi et secundi: Duo filii heli - de propio labore. Numerados, XCVIII. No distingue entre ambos libros. *F.110 r. a.* Expliciunt capitula regum libri primi et secundi. *Ib. r. a.* Incipiunt capitula regum libri tertii et quarti: Senectus dauid et - eiecto de carcere. Numerados, XCI. No distingue entre ambos libros. *F.111 r. b.* Expliciunt capitula regum libri tertii et quarti. *F.111 v. a.* Incipit prologus sancti iheronymi in libro regum: Uiginti duas litteras - silui a bonis. *F.112 r. a.* Explicit prefatio. *F.112 r. b.* Incipit regum liber primus: Fuit uir... Sigue el texto, sin distinguir entre ambos libros, y con gran número de ilustraciones y notas marginales. *F.141 v. b.* Explicit liber samuhel. *F. 141 v. b.* Incipit malachim id est regum: Et rex dauid... Sigue el texto, sin distinguir entre ambos libros, con ilustraciones y notas marginales. *F.157 v. b.* Explicit malachim.

F.157 v. b. (PARALIPÓMENOS). Incipit praefatio sancti iheronimi in libro dabreiamim id est uerba dierum: Si LXX interpretum - sunt ceterorum. *F.158 r. a.* Explicit prefatio sancti iheronimi. *Ib. r. a.* Incipit liber dabreiamim id est uerba dierum quod est paralipomenon: Adam seth... Sigue el texto de ambos libros, sin distinción entre ellos. Carece de ilustraciones, y tiene notas marginales. *F.180 v. b.* Explicit.

F.180 v. b. (JOB). Incipit prologus iheronimi presbiteri in libro Iob: Cogor per singulos - quam maliuolum probet. *F.181 r. b.* Explicit prefatio. *Ib. r. b.* Incipit liber iob: Uir erat... Sigue el texto, que intercala epígrafes con versales rojas. Tiene notas marginales, árabes entre ellas, e ilustraciones. *F.190 v. b.* Finit liber iob. Al acabar, hay una nota marginal, con minúscula visigótica, a tinta roja, que dice: omnes anni uite eius fuerunt CCXC anni.

F.190 v. b. (SALTERIO). Incipit liber psalmorum qui hebraice dicitur sephartallim id est uolumen ymnorum. *F.191 r. a.* Prefatio: Eusebius hieronimus sophronio - meminisse mei. *F.191 r. b.* Explicit

prefatio. *Ib. r. b.* Incipit liber psalterii: Beatus uir... Sigue el texto del *Salterio ex Hebraico*, sin ilustraciones, y con breves notas marginales en los cincuenta primeros Salmos. *F.213 r. a.* Explicit. *F.213 r. a.* Colofón con el número de los Salmos, por autores, en doble recuadro: Secundum LXX translationem - psalmi CL.

F.213 r. a. (Proverbios). Incipit praefatio iheronimi de translatione graeca: Tres libros salomonis - semper peregrini memento. *F.213 r. b.* Explicit. *Ib. r. b.* Item prefatio eiusdem: Chromatio et heliodoro - suum saporem seruauerint. Sin explicit. *F.213 v. a.* Incipit liber proueruiorum salomonis: Parabolae salomonis... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F.221 v. a.* Explicit liber parabolarum salomonis.

F.221 v. a. (Eclesiastés). Incipit liber ecclesiastes hoc est coelet· Uerba... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F.224 v. a.* Explicit liber ecclesiastes id est coelet.

F.224 v. a. (Cantar de los Cantares). Incipit canticum canticorum quod hebraice dicitur syrassirim deo gratias: Osculetur me... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F.226 r. a.* Explicit syrassirim hoc est canticum canticorum.

F.226 r. a. (Sabiduría). Incipit liber sapientie: Diligite iustitiam... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F.231 v. b.* Explicit liber sapientie.

F.231 v. b. (Eclesiástico). Incipit liber ecclesiasticum: Omnis sapientia... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F.247 r. b.* Explicit liber ihesu filii syrach. *F.247 r. b.* Incipit eiusdem oratio: Confitebor tibi domine - in tempore suo. *F. 247 v. a.* Hucusque in graecis habetur: Et inclinauit salomon - iuxta te. *F.247 v. b.* Explicit deo gracias semper.

F.247 v. b. (Isaías). Incipiunt capitula libri huius: Sermo domini super - et de populis. Numerados, CLXXVI. *F.248 v. b.* Expliciut capitula. *F.248 v. b.* Incipit prologus esaye prophete: Nemo cum prophetas - eius diutius insultarent. *F.249 r. a.* Explicit prologus. *F.249 r. a.* Incipit liber esaie prophete: Uerba... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. Tiene, en cambio, notas marginales árabes. *F.258 r. a.* Explicit liber esaye prophete.

F.268 r. a. (Jeremías). Incipit prologus sancti iheronimi in libro iheremie prophete: Hieremias propheta cui - inuidorum insaniam prouocare. *F.268 r. b.* Incipit liber hieremie prophete: Uerba iheremie... Sigue el texto, sin notas marginales, pero con ilustraciones.

F.290 r. b. (Baruc). Incipit liber Baruch: Et hec uerba... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F.292 r. a.* Finit liber Baruch.

F.292 r. a. (EPÍSTOLA). Incipit epistola hieremie prophete: Exemplar epistole quam - longe ab opprobriis. *F.293 r. a.* Explicit iheremias propheta.

F.293 r. a. (LAMENTACIONES). Et factum est... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales, pero con la respectiva traducción latina de las letras hebreas. *F.295 r. a.* Explicit liber iheremie prophete.

F.295 r. a. (EZEQUIEL). Incipit prologus in ezecielis propheta: hiezechil (*sic*) propheta - dicitur ΦαΓΟΛΟΙΔΟΡΟΙ *F.295 r. a.* Explicit prologus. *Ib. r. a.* Incipit liber Hiezechihel prophete: Et factum est... Sigue el texto, con una ilustración y sin notas marginales. Tiene, en cambio, notas árabes en el f. 300. *F.315 v. a.* Explicit liber ezecihelis prophete.

F.315 r. a. (DANIEL). Incipit prologus beati iheronimi in daniele propheta: Danihelem prophetam - aut odio ualete in domino. *F.316 r. a.* Explicit prologus. *F.316 r. a.* Incipit danihel propheta: Anno tertio... Sigue el texto, con ilustraciones, y sin notas marginales. *F.325 v. a.* Explicit danihel propheta. Danihel habet V. I. DCCCL.

F.325 v. a. (*Profetas Menores*). Incipit prologus duodecim prophetarum id est osee iohel amos abdias iona micheas naum abbacuc soffonias aggeus zacharias malachias: Non idem ordo - habent titulos prophetauerunt. *F.325 v. b.* Explicit prologus. Todos los profetas menores carecen de notas marginales y de ilustraciones.

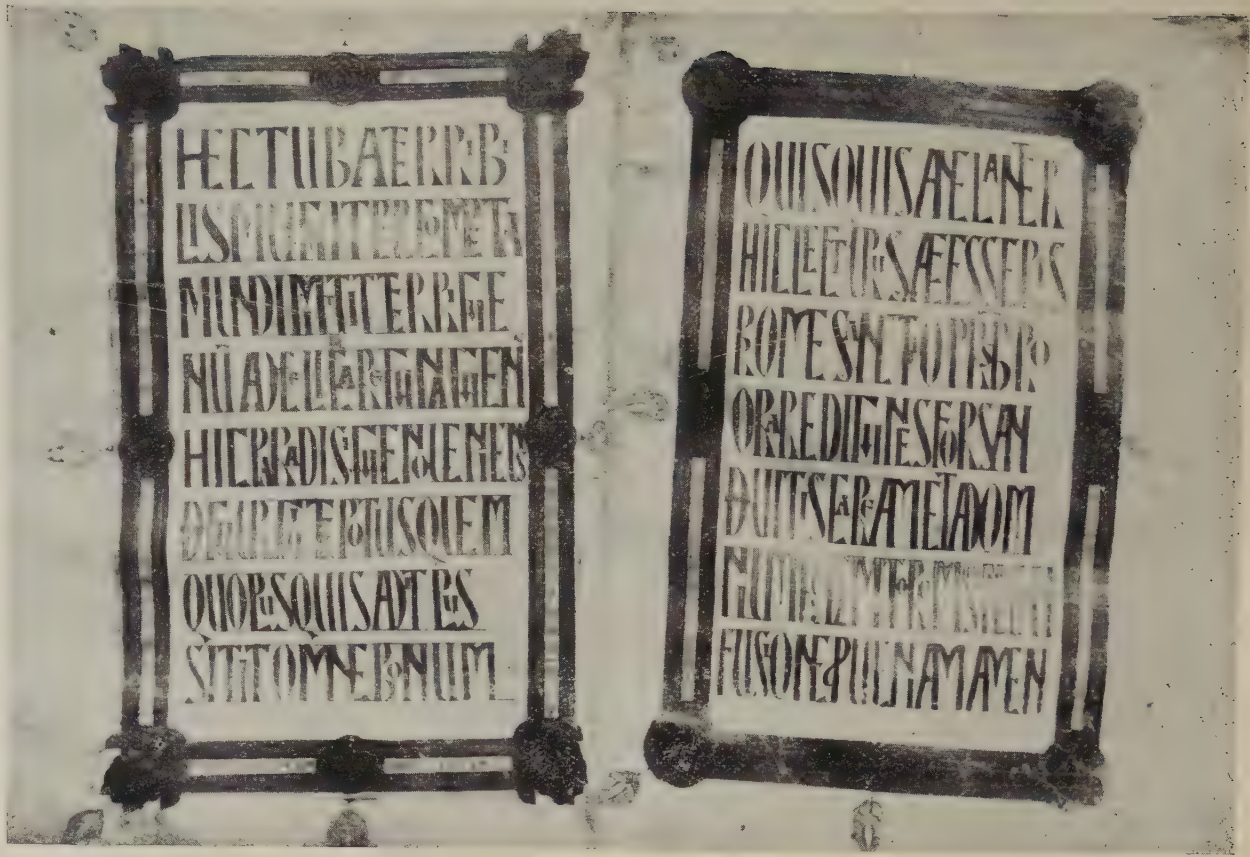
F.325 v. b. (OSEAS). Incipit osee propheta: Uerbum domini... Sigue el texto. *F.328 v. a.* Explicit osee propheta.

F.328 v. a. (JOEL). Incipit prologus iohel propheta: sanctus iohel apud - auribus percipe terra. *F.328 v. b.* Finit prologus. *Ib. v. b.* Incipit iohel propheta: Uerbum domini... Sigue el texto. *F.330 r. a.* Explicit iohel propheta.

F.330 r. a. (AMÓS). Incipit prologus in amos propheta: Ozias rex - uoluit demonstrare. *Ib. r. a.* Incipit amos propheta: Uerba amos... Sigue el texto. *F.332 r. b.* Explicit amos propheta.

F.332 r. b. (ABDÍAS). Incipit prologus in abdia propheta: Iacob patriarcha - sonat latino eloquio. *F.332 v. a.* Explicit prefatio *F.332 v. b.* Incipit abdias propheta: Uisio abdie... Sigue el texto. *F.333 r. a.* Explicit abdias propheta.

F.333 r. a. (JONÁS). Incipit prologus in iona propheta: Sanctum ionam - tua quo fugiam. *F.333 r. b.* Explicit prologus. *F.333 r. b.* Incipit ionas propheta: Et factum est... Sigue el texto. *F.334 r. a.* Explicit ionas propheta.



F. 11 v. — 12 r. Versos alusivos a San Miguel y plegaria del presbítero Sancho.

F.334.r. a. (MIQUEAS). Incipit prefatio in micea propheta: Temporibus ioathe - adfuturum adnuntiabit. *F.334 r. b.* Explicit prefatio. *Ib. r. b.* Incipit micea propheta: Uerbum domini... Sigue el texto. *F.335 v. b.* Explicit micheas propheta.

F.335 v. b. (NAÚM). Incipit prologus in naum propheta: Naum propheta ante - futurus est dominus. *F.336 r. a.* Finit prologus. *F.336 r. a.* Incipit naum propheta: Onus niniue... Sigue el texto. *F.336 r. a.* Finit.

F. 337 r. a. (ABACUC). Incipit prologus in abbacuc propheta: Quattuor prophete in - uenire desideret. *F.337 v. a.* Explicit prologus. *Ib v. a.* Incipit abbacuc propheta: Onus quod... Sigue el texto. *F. 338 r. b.* Explicit abbacuc propheta.

F.338 r. b. (SOFONÍAS). Incipit prologus in soffonia propheta: Tradunt hebrei - lectionis denuntiauit. *F.338 v. a.* Finit. *Ib. v. a.* Incipit sophonias propheta: Uerbum domini... Sigue el texto. *F.339 v. a.* Explicit sophonias propheta.

F.339 v. a. (AGEO). Incipit prefatio in aggeo propheta: Hieremias propheta - exterarum significat. *F.339 v. b.* Finit. *Ib. .v b.* Incipit aggeus propheta: In anno... Sigue el texto. *F.340 r. a.* Explicit aggeus propheta.

F.340 r. a. (ZACARÍAS). Incipit prologus in zaccaria propheta: Secundo anno darii - prophete est reuelatio. *Ib. v. a.* Explicit prologus. *F.340 v. b.* Incipit zaccharias propheta: In mense... Sigue el texto *F.344 r. a.* Explicit zaccharias propheta.

F.344 r. a. (MALAQUÍAS). Incipit prologus in malacia propheta: Deus per moysen - alienos coluerint significant. *F.344 r. a.* Finit prologus. *Ib. r. a.* Incipit malacias propheta: Onus uerbi... Sigue el texto. *F.345 r. a.* Expliciunt libri prophetici.

F.345 r. a. (TOBÍAS). Incipit prologus thobi: Cromatio et heliodoro - dignati estis exinplesse (*sic*). *F.345 r. b.* Explicit prologus. *Ib. r. b.* Incipit liber thobi: Liber sermonum... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. El texto pertenece a la *Vetus Latina*. *F.350 v. b.* Explicit liber thobi.

F.350 v. b. (JUDITH). Incipit prologus in libro iudith: Aput hebreos liber - et insuperabilem superaret. *F.350 v. b.* Finit prologus. *Ib. v. b.* Incipit liber iudith: Anno duodecimo... Sigue el texto, también de la *Vetus Latina*, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F.356 v. b.* Explicit liber iudit.

F.356 v. b. (ESTER). Incipit prologus in libro hester: Librum hester - editione maluimus. *F.357 r. a.* Explicit prefatio. *Ib. r. a.* Incipit liber hester: In diebus... *F.360 r. b.* Finit. Así, después de 10,3: seminis peruenirent. A continuación tiene la nota: Que habentur in - uerum prenotauimus, con tinta roja. Prosigue luego el texto hasta el fin, como el anterior, sin notas marginales, ni ilustraciones. *F.362 r. a.* Finit hester.

F.362 r. a. (ESDRAS). Incipit prologus sancti iheronimi ad domnionem et rogatianum de libro hesdre: Utrum difficilius - et odio deterrebor. *F.362 v. a.* Explicit prefatio. *Ib. v. a.* Incipit liber ezdre primus: In anno... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F.366 r. a.* Explicit liber primus. *F.366 r. a.* Incipit liber secundus: Uerba neemie... Sigue el texto, como el primero. *F.371 v. a.* Explicit liber esdre secundus.

F.371 v. a. (MACABEOS). Incipiunt capitula in libro maccabeorum · Ubi euersa - per desertum. Numerados, LXI. *F.372 r. a.* Expliciunt capitula libri primi. *F.372 r. a.* Incipiunt prologus in libro maccabeorum: Maccabeorum liber licet - actusque legationem. *F.372 r. b.* Incipit maccabeorum liber primus: Et factum... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F.384 v. a.* Finit. *F.384 v. b.* Incipiunt capitula libri II maccabeorum: Ubi occisus est - dederunt consecrantes diem. Numerados, LIIII. *F.384 v. b.* Finit. *F.384 v. b.* Incipit maccabeorum liber II: Fratribus... Sigue el texto, como el primero. *F.394 r. a.* Finit. *F.394 r. a.* Notitia de regibus que habentur in libris maccabeorum: Alexander magnus macedo - in libro primo. Numerados, X. *Ib. r. a.* Finit. *Ib. r. a.* Explicit uetus testamentum deo gratias semper amen.

2. NUEVO TESTAMENTO

F.394.r. a. (*Evangelios*). Incipit epistola iheronimi ad papam damasum urbis rome: Beato pape damaso - papa beatissime. *Ib. v. b.* Explicit epistola iheronimi.

F.394 v. b. Incipit prologus quattuor euangeliorum: Plures fuisse qui - uiuis esse canendas. *F.395 r. b.* Explicit prologus quattuor euangeliorum.

F.395 r. b. Cronologia: Ab adam usque - dicti tiberii XVIII^mo^.

F.395 v. a. Item epistola. Eusebius carpiano fratri in domino salutem: Ammonius quidem - dixisse reperies. Vale frater karissime in domino.

F.395 v. b. Incipit prologus sancti iheronimi ad eusebium: Satisque miror - scribenda concludat. *F.396 r. b.* Explicit prologus.

F.396 r. a. Incipit argumentum: Sciendum etiam - quod solum est *F.396 r. b.* Expliciunt prologi uel argumenta.

F.396 v.-404 v. Cánones eusebianos de los Evangelios. Van en-

marcados en arcos, y al frente de cada folio el epígrafe correspondiente, con su explicit respectivo al pie del mismo. Ex. gr.: Incipit canon in quo IIII... Canon secundus in quo tres... Canon septimus in quo duo... Canon nonus in quo duo... etc. Y del mismo modo: Explicit canon primus... Explicit canon octabus... Explicit canon nonus... etc. Después volveremos sobre ellos.

F.405 r. a. (Mateo). Prefatio euangelii mathei: Matheus ex iudea - querentibus non tacere. *F.405 r. a.* Incipiunt elencus eiusdem mathei: Natiuitas christi - eius de babtismo. Numerados, XVIII, pero con subdivisiones dentro de cada número. *F.405 v. b.* Explicit elencus euangelii secundum matheum. *F.405 v. b.* Incipiunt testimonia ueteris testamenti que sunt in matheo euangelista: In esaya ecce - dereliquisti me. Numerados por orden, XXXI. *F.406 r. a.* Incipit euangelium eiusdem mathei: Liber generationis... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales, pero con gran número de epígrafes intercalados en el texto, y acotación de los cánones eusebianos en los márgenes. *F.419 r. b.* Explicit liber sancti euangelii secundum matheum.

F. 419 r. b. (Marcos). Incipit prefatio euangelii secundum marcum: Marcus euangelista dei - dat deus est. *F.419 v. a.* Finit prefatio prima. *Ib. v. a.* Item prologus secundus: Petrus apostolus - temptationibus edoceret. *Ib. v. b.* Finit. *Ib. v. b.* Incipiunt testimonia ueteris testamenti que sunt in marco euangelista: In esaya ecce - quare me deriliquisti. Numerados, XIII. *Ib. v. b.* Finit. *Ib. v. b.* Item prologus tertius: Marcus qui et - cogeret imitare exemplum. *Ib. v. b.* Finit. *F.420 r. a.* Incipit textum elengus libri marci: De iohanne babtista - eius in celis. Numerados, XII, con subdivisiones. *F.420 r. b.* Explicit elengus secundum marcum. *Ib. r. b.* Incipit euangelium eiusdem: Initium... Sigue el texto, *ut supra*, en Mateo. *F.428 v. a.* Explicit euangelium secundum marcum.

F.428 v. a.(Lucas). Incipit argumentum secundum lucan: Lucas syrus anthiocensis - euangelium in asia. *Ib. v. b.* Explicit argumentum secundum lucan. *Ib. v. b.* Incipiunt elengus eiusdem euangelii: Zacharias uiso angelo - deum in templo. Numerados, XXII, con subdivisiones. *F.430 r. a.* Explicit elengus. *Ib. r. a.* Incipit secundum lucan argumentum: Lucas euangelista syrus - nomine zacharias. *Ib. r. a.* Item argumentum: Lucas antiocensis syrus - fastidientibus prodidisse. *F.430 r. b.* Finit. *Ib. r. b.* Incipit euangelium eiusdem luce: Primum quidem... Sigue el texto, *ut supra*, en Mateo. *F.444 r. a.* Explicit euangelium secundum lucan.

F.444 r. a. (Juan). Incipitur argumentum de euangelista iohanne: Tradunt iohannem - instituuntur appareant. *Ib. v. a.* Finit. *Ib. v. a.* Item argumentum cuius supra: Hic est iohannes - doctrina seruetur amen (amen tachado). *Ib. v. b.* Explicit argumentum. *Ib. v. b.* Incipit prologus secundum iohannem: Iohannes apostolus - domino nostro.

Ib. v. b. Explicit prologus. *Ib. v. b* Incipit elengus eiusdem: Phariseorum leuite - tertio iungit. Numerados, XIIII, sin subdivisiones. *F. 455 r. a.* Explicit breuiarium euangelii secundum iohannem. *Ib. r. a.* Incipiunt tesimonia ueteris testamenti que sunt in iohanne: In esaya uox - in quem transfixerunt. Numerados, conformes a los respectivos lugares. *Ib r. b.* Finit. *Ib. r. b.* Incipit euangelium secundum iohannem: In principio... Sigue el texto, *ut supra*, en Mateo. *F. 455 r. b.* Finit. Y a continuación: Explicit euangelium secundum iohannem.

F. 455 r. b. (Epístolas de S. Pablo). Incipit premium sancti peregrini episcopi: Prologum subter adiectum - sagaci mente perlegerit. *Ib. r. b.* Multis occupatus necessitatibus - postulasti corrigerentur mentes. *Ib. v. b.* Explicit premium.

F. 455 v. b. Uersi pape damasi de paulo apostolo: Iam dudum saulus - uolui monstrare triunphos.

F. 455 v. b. Ordo epistolarum. Incipiunt canones epistolarum: He sunt pauli - ad hebreos I. *Ib. v. b.* Omnis autem textus - propter numerum septenarium.

F. 456 r. a. Incipiunt canones epistolarum: Deus uerax est - hebreos XII. *F. 458 r. b.* Finit canones (*sic*).

F. 458 r. b. (ROMANOS) Quos sanctos paulus apostolos (*sic*) in epistola sua ad romanos: Phoebem quam sororem - et quartum fratrem. *Ib. r. b.* Incipiunt testimonia de ueteri testamento in epistola ad romanos: In abbacuc iustum - de eo uidebunt. Sin numerar. Hay 48 citas. *Ib. v. a.* Incipiunt capitula in epistola ad romanos: Paulus uocatus fidem - adiutoribus suis. Numerados, XVIII. *F. 459 r. a.* Finiunt brebes. *Ib. r. a.* Incipit prologum sancti iheronimi de apostolo paulo: Primum queritur quare - manentem substantiam. *F. 459 v. a.* Item aliut argumentum beati iheronimi de epistola ad romanos: Romani ex iudeis - et concordiam cohortantur. *Ib. v. b.* Item aliut argumentum eiusdem: Romanos nondum uiderat - ad confirmandos uos. *F. 459 v. b.* Incipit epistola ad romanos prima: Paulus seruus... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales, ni acotación marginal de los cánones de Prisciliano. *F. 464 v. b.* Acaba la epístola, sin explicit.

F. 464 v. a. (1 CORINTIOS). Incipiunt capitula in epistola ad corintios prima: De plenitudine diuitiarum - in dominum ihesum. Numerados, LXXII. *F. 465 r. b.* Expliciunt capitula. *F. 465 r. b.* Hec testimonia ueteris testamenti comprensa sunt in epistola ad corinthios prima: In esaya perdam - et bibamus. Numerados, conforme a las citas correspondientes, 13 citas. *Ib. r. b.* Quos sanctorum commemorat apostolus in epistola ad corinthios: Ego sum pauli - aquilam et priscillam. *Ib.*, *r. b.* Explicuere nomina. *Ib. r. b.* Incipit argumentum ad corinthios prima: Corinthii sunt achei - epheso per timotheum. *Ib. v. a.* Explicit argumentum. *Ib. v. a.* Incipit epistola ad corinthios prima:

F. 14 v. b. Inicial miniada del Génesis.

Paulus uocatus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 470 r. a.* Finit. *F.470 r. b.* Anathema interpretatur perditio - esse non credunt.

F. 470 r. b. (2 CORINTIOS). Incipiunt capitula ad corinthios secunda: De passionibus et - apostolo corinthios consolante. Numerados, XXVIII. *Ib. v. a.* Hec testimonia de ueteri testamento conpreensa sunt: In psalmo CXV - in domino glorietur. Sin numerar, hay 4 citas. *Ib. v. a.* Item nomina quos sanctorum commemorat in epistola ad corinthios secunda: Timotheum quem secum - post actam penitentiam. *Ib. v. a.* Argumentum: Post actam penitentiam - sed emendatos ostendit. *Ib. v. a.* Item epistola ad corinthios secunda: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 473 v. a.* Explicit ad corinthios secunda scribta de macedonia.

F. 473 v. a. (GÁLATAS). Incipiunt capitula in epistola ad galatas: De resurrectione domini - ihesu christi portante. Numerados, XXXVII. *Ib. v. b.* Hec testimonia de ueteri testamento conprehensa sunt in epistola ad galatas: In genesi abraham - quam et ipsum. *F.474 r. a.* Quos sanctorum commemorat apostolus in epistola ad galatas: petrum apud quem - fratrem uocat. *Ib. r. a.* Incipit argumentum: Galate sunt - eis ab epheso. *Ib. r. a.* Explicit argumentum. *Ib. r. a.* Incipit epistola ad galatas: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F.476 v. a.* Explicit epistola ad galatas.

F. 476 v. a. (EFESIOS). Incipiunt capitula ad efesios: De sanctis quod - fidelitate et ministerio. Numerados, XXXI. *Ib. v. b.* Expliciunt capitula. *Ib. v. b.* Item testimonia de ueteri testamento in epistola ad efesios: In psalmo LXVII - tuum et matrem. Sin numerar, hay 5 citas. *Ib. v. b.* Cuius rei mentionem fecit in epistola ad efesios: Tihicum quem fratrem uocat. *Ib. v. b.* Argumentum: Ephesi sunt asiani - per tycicum diaconum. *Ib. v. b* Incipit epistola ad efesios: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 478 v. a.* Explicit epistola ad efesios.

F. 478 v. a. (FILIPENSES). Incipiunt capitula ad filipenses: De presbiteris quod - habuerit sanctos. Numerados, XVIIII. *Ib. v. a.* Quos sanctorum commemorat in epistola ad filippenses: Timotheum de quo - adiutoribus suis. *Ib. v. a.* Argumentum: Philippenses sunt macedones - per epafrodictum. *Ib. v. a.* Incipit epistola ad filipenses: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 478 v. b.* Epistola ad filippenses scribta de roma.

F. 478 v. b. (COLOSENSES). Incipiunt capitula ad colosenses: De spe reposita - et uinculorum eius. Numerados, XXXI. *F. 479 r. a.* Quos sanctorum commemorat in epistola ad colosenses: Epafra quem - quod accepit. *Ib. r. a.* Argumentum: Colossenses sunt - et onesimum acolytum. *Ib r. a.* Incipit epistola ad colosenses: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 480 v. a.* Explicit epistola ad colosenses scribta de roma.

F. 480 r. a. (LAODICENSES). Incipit epistola ad laodicenses: Paulus non ab - cum spiritu uestro. El texto, *ut supra*, en Romanos.

F. 480 r. b. (1 TESALONICENSES). Incipiunt capitula ad Tessalonicenses I: De apostolo et - epistola legeretur. Numerados, XXV. *Ib. r. b.* Quos sanctorum commemoret in epistola al tessalonicenses I: Paulus et siluanus et timotheus. *Ib. r. b.* Argumentum: Tessalonicenses sunt - per timotheum diaconum. *Ib. r. b.* Incipit epistola ad tessalonicenses I: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F.481 r. b.* Explicit epistola ad tessalonicenses I scribta de athenis.

F. 481 r. b. (2 TESALONICENSES). Incipiunt capitula ad tessalonicenses II: De persecutione quod - ut reuereantur. Numerados, VIIII. *Ib. r. b.* Argumentum: Ad thessalonicenses - ab athenis. *Ib. r. b.* Incipit epistola ad tessalonicenses II: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F.481 v. b.* Explicit ad thessalonicenses secunda.

F. 481 v. b. (1 TIMOTEO). Incipiunt capitula ad timoteum I: De fabulis - nouitatis uocum. Numerados, XXX. *F. 482 r. a.* Argumentum: Thimotheum instruit - ei de roma. *Ib. r. a.* Hos commemorat timotheum scribens himeneum et alexandrum quos satane tradidit. *Ib. r. a.* Incipit epistola ad timoteum I: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 483 r. b.* Explicit ad timotheum prima.

F. 483 r. b. (2 TIMOTEO). Incipiunt capitula ad timotheum II: De eunice atque - fratribus uniuersis. Numerados, XXV. *F.483 r. b.* Quorum nomina commemorat ad timotheum II: Timotheum ad quem - salutem eis mittit. *Ib. r. b.* Argumentum: Idem timotheo - ei a laudocia. *F. 483 v. b.* Incipit epistola ad timotheum II: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 483 r. b.* Explicit ad thimotheum secunda scribta de laudocia.

F. 483 r. b. (TITO). Incipiunt capitula ad titum: De domino patre - per litteris salutante. *Ib. r. b.* Item quos sanctorum commemorat in epistola ad titum: Artemam et ticicum zenam legisperitum et apollo. *Ib. v. a.* Argumentum: Titum commonefacit - scribta a nicopoli. *Ib. v. a.* Incipit epistola ad titum: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 484 r. a.* Explicit epistola ad titum scribta de nicopoli.

F. 484 r. a. (FILEMÓN). Item quos sanctorum commemorat in epistola ad filemonem: Timotheum cum quo - adiutores suos. *Ib. r. a.* Argumentum: Philemonem familiares - roma de carcere. *Ib. r. a* Incipit epistola ad filemonem: Paulus... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 484 r. b.* Explicit ad filemonem.

F. 484 r. b. (HEBREOS). Incipit argumentum: Quidam hanc epistolam - sunt scribte sermone. *Ib. r. b.* Finit. *Ib. r. b.* Incipiunt

Ilustración a todo folio del sacrificio de Aarón.

capitula in epistola ad ebreos: De christo quod - timotheo una commendat. Numerados, XXXVIIII. *F. 484 v. a.* Incipit epistola ad .breos (*sic*): Multifarie... Sigue el texto, *ut supra*, en Romanos. *F. 489 r. a.* Explicit epistola ad ebreos.

F. 489 r. a. Recuadro con el *Colofón* de las Epístolas de S. Pablo: Expliciunt epistole pauli - ad hebreos I. *Ib. r. a.* Dentro del mismo recuadro, epígrafe de las Epístolas Católicas: Incipiunt epistole canonice - sic fiunt septem.

F. 489 r. b. (Epístolas Católicas). Incipit prefatio beati iheronimi in VII epistolis canonicis: Non ita ordo - poscentibus denegabo.

F. 489 r. b. (Santiago). Incipiunt capitula in epistola iacobi: De inimicorum insectationibus - peccatis abstracti. Numerados, XX. *Ib. v. a.* Incipit epistola iacobi ad XII tribus: Iacobus... Sigue el texto, sin ilustraciones y sin notas marginales.

F. 490 v. b. (1 Pedro). Incipiunt capitula in epistola petri I: De negationibus - ad consumationem perducit. Numerados, XXI. *Ib. v. b.* Incipit epistola petri apostoli I: Petrus... Sigue el texto, con notas marginales, sin ilustraciones. *F. 492 r. a.* Explicit epistola.

F. 492 r. a. (2 Pedro). Incipiunt capitula de epistola II: De sanctis qui - apostoli pauli. Numerados, XI. *Ib. r. a.* Incipit epistola petri II: Symon... Sigue el texto, con notas marginales, sin ilustraciones. *F. 493 r. a.* Explicit epistola petri II.

F. 493 r. a. (1 Juan). Incipiunt capitula in epistola iohannis I: De uerbo uite - fugienda cultura. *Ib. r. a.* Incipit epistola iohannis apostoli I: Quod... Sigue el texto, con notas marginales, sin ilustraciones. *F. 494 r. b.* Explicit epistola.

F. 494 r. b. (2 Juan). Incipiunt capitula in epistola iohannis II: De diligendis cultoribus - omnia reseruauit. Numerados, V. *Ib. r. b.* Incipit epistola iohannis II: Senior... Sigue el texto, con una nota marginal, sin ilustraciones.

F. 494 r. b. (3 Juan). Incipiunt capitula in III: De filiis apostoli - in aduentum. Numerados, V. *Ib. v. a.* Incipit epistola iohannis apostoli III: Senior... Sigue el texto, con notas marginales, sin ilustraciones. *Ib. v. a.* Expliciunt epistole iohannis apostoli tres.

F. 494 v. a. (Judas). Incipiunt capitula in epistola iude: De falsis doctoribus - et epistole sint. Numerados, VII. *Ib. v. a.* Incipit epistola iude apostoli: Iudas... Sigue el texto, con notas marginales, sin ilustraciones. *F. 495 r. a.* Explicit epistola.

F. 496 r. a. (HECHOS). Incipit argumentum actuum apostolorum: Lucas euangelista - conuertatur et uiuat. *Ib. r. a.* Prefatio hieronimi in eodem libro: Lucas natione syrus - esse medicina. *Ib. r. b.* Item de nominibus eorum in actibus apostolorum lucas meminit sic: Petrus et iohannes - romam feliciter. *Ib. v. b.* Incipiunt capitula in actibus apostolorum: Prīmum quidem - et intelligetis. Numerados, LXII. *F. 497 r. a.* Incipit liber actuum apostolorum: Primum... Sigue el texto, sin ilustraciones, ni notas marginales. *F. 507 v. b.* Explicit actus apostolorum.

F. 507 v. b. (APOCALIPSIS). Incipit prologus sancti iheronimi in libro apocalipsin: Iohannes apostolus - conlocetur. *F. 508 r. a.* Explicit prologus. *Ib. r. a.* Item aliut argumentum: Beatus iohannes apostolus - habitacula pollicetur. *Ib. r. b.* Incipiunt capitula in apocalipsin iohannis: De ecclesiis septem - atque malorum. Numerados, XLVIII. *Ib. r. b.* Incipit apocalipsin iohannis apostoli: Apocalipsis... Sigue el texto.

F. 513 v. b. Subscripción del códice, con el sincronismo correspondiente, y la plegaria del copista Sancho: Conscribus est hic - karissimi memento.

F. 514 r. Iconografía de los copistas del códice, el maestro Florencio y su discípulo Sancho.

F. 515 v. a. Incipit prologus beati Hysidori spalensis episcopi in libro sedecim prophetarum: Prophetarum enim librum... Sigue el texto. *F. 516 v. b.* Finit prologus.

F. 517 r. v. En blanco.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

«Extra Ecclesiam nulla salus» a la luz de la teología paulina

«Si tuviéramos que precisar qué temas van y vienen con más frecuencia entre los estudiantes, en Francia, diríamos: el sufrimiento de los inocentes, el infierno, la historia de los orígenes y el pecado original, la salvación de los no católicos, el valor de las otras religiones. En una palabra: los frutos, en que la Economía positiva de la salvación sale al paso del destino de la Humanidad que se esfuerza por pensar racionalmente la propia historia y su futuro» (11).

Ciertamente, una de las dimensiones más acusadas de la moderna problemática religiosa es la salvación de los que están fuera de la Iglesia. Por eso el viejo axioma «Extra Ecclesiam nulla salus» recobra una actualidad de primer plano, que nos obliga a repensar el punto tangencial de la eclesiología con la soteriología y a tomar el agua desde su molino.

Creemos que en este esfuerzo por clarificar ideas y resolver angustias del hombre religioso de nuestros días, un recurso a la teología de San Pablo es decisivo, ya que los principios de solución de este espinoso problema eclesiosoteriológico arrancan indudablemente de la enseñanza paulina.

I. Historia del axioma

La fórmula aparece por primera vez en la tercera homilía de Orígenes sobre Josué (a. 249-251): la casa de Rahab, la antigua pecadora, que será marcada con un hilo escarlata y cuyos habitantes

---

(1) F. M. Congar: *Au sujet du salut des non catholiques*, en «Rev. des Sc. rel.», 32 (1958), p. 53.

quedarán a salvo tras la toma de Jericó (Jos., 2,17-19), es la Iglesia teñida con la sangre de Cristo: «Si quis ergo salvari vult, veniat in hanc domum hujus quae quondam meretrix fuit. Etiamsi de illo populo vult aliquis salvari, ad hanc domum veniat ut salutem consequi possit... Nemo ergo sibi persuadeat, nemo seipsum decipiat; extra hanc domum, id est extra Eclesiam nemo salvatur. Nam si quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus» (2).

Casi simultáneamente (a. 251) S. Cipriano, en su libro «De unitate Eclesiae» contra el cisma de Novaciano, expresaba la misma idea en semejante fórmula: «Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica. Unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit. Haec nos Deo servat, haec filios regno quos generavit assignat. Quisquis ab Ecclesia segregatus, adulterae jungitur, a promissis Eclesiae separatur: nec perveniet ad Christum, qui relinquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem... Qui alibi praeter Ecclesiam colligit, Christi Eclesiam spargit» (3).

Más claramente emplea la fórmula con motivo del bautismo de los herejes: «Quod si haeretico nec baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra Eccle iam non est, quanto magis ei nihil proderit, si in latebra et in latronum spelunca adulterae aquae contagione tinctus, non tantum peccata antiqua non exposuerit, sed adhuc potius nova et majora cumulaverit. Quare baptisma nobis et haereticis commune esse non potest, cum quibus nec Pater Deus, nec Filius Christus, nec Spiritus Sanctus, nec fides, nec Eclesia ipsa communis est» (4).

En el mismo clima de antítesis con respecto a las «iglesias» de los herejes o cismáticos, escribe Lactancio: «Sola igitur catholica Ecclesia est quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei, quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exierit, a spe vitae et salutis aeternae alienus est. Neminem sibi oportet pertinaci concertatione blandiri. Agitur enim de vita et salute: cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et extincta erit. Sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimum christianos, et suam esse Catholicam Ecclesiam putant,

(2) PG., 12, 841 s.
(3) PL., 4,518 s.
(4) PL., 3,1169.

sciendum est illam esse veram, in qua est confesiso et poenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subjecta est imbecillitas carnis, salubriter curat» (5).

En este mismo ambiente de confusionismo ante las múltiples pretensiones de las sectas heréticas o de los grupos cismáticos, escribe San Jerónimo una carta al Papa Dámaso: «Quoniam vetusto Oriens inter se populorum furore collisus, indiscissam Domini tunicam, et desuper textam, minutatim per frusta discerpit: et Christi vineam exterminant vulpes, ut inter lacus contritos, qui aquam non habent, difficile, ubi fons signatus et hortus ille conclusus sit possit intelligi: ideo mihi. cathedram Petri et fidem apostolico ore laudatam censui consulendam; inde nunc meae animae postulans cibum, unde olim Christi vestimenta suscepi... Ego nullum primum, nisi Christum sequens, Beatitudini tuae, id est, cathedrae Petri, communione consocior. Super illam petram aedificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit regnante diluvio» (6).

San Agustín, aunque se separa de San Cipriano al admitir la validez del bautismo de los herejes, sigue explicando en el mismo sentido el axioma clásico: «*Salus*, inquit, *extra Ecclesiam non est*. Quis negat? Et ideo quaecumque ipsius Ecclesiae habentur, extra Ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere. Qui non habet, est baptizandus ut habeat; qui autem non utiliter habet, ut utiliter habeat corrigendus» (7).

Sin embargo, se plantea ya el problema de la buena fe de aquéllos que nacieron en la herejía; y así escribe a los mismos donatistas: «Dixit quidem Apostolus Paulus: *Haereticum hominem post unam correptionem devita, sciens quia subversus est hujusmodi, et peccat et est a semetipso damnatus* (Tit. 3,10-11). Sed qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci auctoritate defendunt, praesertim quam non audacia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint; nequaquam sunt inter haereticos deputandi. Tales ergo vos nisi crederem, nullas fortasse vobis litteras mitterem» (8).

(5) *Div. Inst.* IV, cap. 30, PL., 6,542 s.
(6) PL., 22,355.
(7) *De Bapt. contra donatistas*, L. 4, c. 17, PL., 43,170.
(8) *Epístola 43*, PL., 33,160.

Y en otros lugares llega a afirmar que aun los nacidos fuera de la Iglesia pueden producir frutos de caridad; éstos tales pueden simbolizarse en el ramito de olivo que trajo en el pico la paloma al volver al Arca: «denique post septem dies dimissa, propter illam septenariam operationem spiritualem, olivae fructuosum surculum retulit: quo significaret nonnullos etiam extra Ecclesiam baptizatos, si eis pinguedo non defuerit caritatis, posteriore tempore quasi vespere, in ore columbae tamquam in osculo pacis, ad unitatis societatem posse perduci» (9).

Como vemos, el contexto inmediato del axioma es el que pudiéramos llamar problema de las sectas: no hay más sistema de salvación que la única e indivisible Iglesia Católica. Es inútil el intento de erigir al margen de ésta otra nueva e independiente sociedad, que pretenda ser ella también el domicilio de la Fe y el canal del Espíritu. Se trata, pues, de un problema *eclesiológico* más que *soteriológico*: no hay más que una sola Iglesia.

En un primer momento la atención se centra sobre la Iglesia como tal, y no sobre el individuo. No podemos interpretar los textos de Cipriano, Lactancio, Jerónimo, en un contexto ajeno por completo a su consideración, como lo era en aquel momento el problema de la salvación del individuo de buena fe, que no pertenece a la Iglesia.

Es San Agustín el que, una vez serenado el ambiente de apasionamiento, producido por la ruptura, se plantea el problema concreto de la salvación del individuo que de buena fe vive en la herejía; y apunta a una solución de benevolencia, de acuerdo con la voluntad salvífica universal de Dios.

El axioma continúa después a través del magisterio eclesiástico, y siempre en un contexto decididamente eclesiológico.

Así Inocencio III exige esta profesión de fe a Durando de Huesca y a los Valdenses, el 18 de diciembre de 1208: «Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam, non haereticorum, sed sanctam Romanam, catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus» (10).

Un poco después (1215), el cuarto Concilio de Letrán, respondiendo a análogas preocupaciones eclesiológicas, definió: «Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur,

(9) *Contra Faustum*, L., 12, c. 20,, PL., 42,265.
(10) Denz., 423.

in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus... Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves Ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus» (11).

En la famosa Bula «Unam Sanctam» de Bonifacio VIII, de 18 de noviembre de 1302, encontramos una solemne definición, cuyo quicio cardinal es el axioma «Extra Ecclesiam nulla salus»: «Unam Sanctam Ecclesiam Catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum» (12).

El contexto de la declaración pontificia sigue siendo rigurosamente eclesiológico, y continúa utilizando los símbolos y expresiones que hemos visto en los textos patrísticos aducidos: la Iglesia es solamente una, como el arca de Noé, como la túnica inconsútil de Cristo; el cisma griego no puede pretender para sí el nombre de verdadera Iglesia: «Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus, Petrique sucessor, dicente Domino ipsi Petro: «Pasce oves meas». *Meas*, inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas... Si ergo Graeci sive alii se dicant Petro eiusque succesoribus non esse commissos: fateantur necesse se de ovibus Christi non esse, dicente Domino in Joanne, unum ovile et uni um esse pastorem».

Como vemos, el Pontífice se refiere a la pretensión de los griegos de formar ellos una «grey» aparte, que directamente se conecte con Cristo. Bonifacio responde señalando a la capitalidad de Cristo, que incluye en sí misma la capitalidad vicaria de Pedro y de sus sucesores; y por ello no se puede concebir la Iglesia sin la vinculación a esta única capitalidad. Sólo en este sentido se puede entender la solemne definición de la Bula: «Porro subesse Romano Pontifici omni creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino de necessitate salutis» (13). La definición podría rigurosamente formularse con esta palabras: «El pertenecer a la Iglesia Católica Romana es necesario para la salvación». Buscar más precisiones, a base de esta sola definición, es por lo menos infructuoso. Hay que

(11) Denz., 420.
(12) Denz., 468.
(13) Denz., 468-469.

emplazar la declaración en el contexto general de la historia del axioma (14).

Tendríamos que dar un salto a 1854, para asistir al desplazamiento del axioma desde la perspectiva eclesiológica a la soteriológica. Y así en la alocución *Singulari quadam* del 9 de diciembre de aquel año Pío IX empieza a plantearse el problema de la aplicación del axioma al caso concreto del hombre de buena fe, que está de hecho fuera de las alambradas de la Iglesia: «Tenendum quippe ex fide est, extra apostolicam romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantiae laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiae designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem? Enimvero cum soluti corporeis hisce vinculis videbimus Deum sicuti est, intelligemus profecto, quam arcto pulchroque nexu miseratio ac justitia divina copulentur; quamdiu vero in terris versamur mortali hac gravati mole, quae hebetat animos, firmissime teneamus ex catholica doctrina unum Deum esse, unam fidem, unum baptisma; ulterius inquirendo progredi nefas est» (15).

Con mayor claridad y nuevas precisiones vuelve Pío IX sobre el tema en la Encíclica *Quanto conficiamur moerore* de 10 de agosto de 1863: «Atque hic, Dilecti Filii Nostri et Venerabiles Fratres, iterum commemorare et reprehendere oportet gravissimum errorem, in quo nonnulli catholici misere versantur, qui homines a catholica unitate alienos ad aeternam vitam pervenire posse opinantur. Quod quidem catholicae doctrinae vel maxime adversantur. Notum Nobis vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboe-

(14) Como observa muy bien Ch. JOURNET (*L'Eglise du Verbe Incarné*. Paris, 1905), la definición significa que es *de necessitate salutis* para toda criatura el pertenecer a Cristo y a su Iglesia, que El rige por Pedro. No distingue dos pertenencias: la una, manifiesta y plena, y la otra latente e inicial, ambas conducentes a la salvación. Tampoco habla de la pertenencia *non salutaris* de los miembros pecadores

(15) Denz., 1647.

dire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et gnoscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat. Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari, et contumaces adversus eiusdem Ecclesiae auctoritatis definitiones, et ab ipsius Ecclesiae unitate atque a Petri succesore Romano Pontifice, cui vineae custodia a Salvatore est commissa, pertinaciter divisos aeternam non posse obtinere salutem» (16).

La enseñanza de Pío IX puede resumirse en estos puntos: 1.° el axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* es un «conocidísimo dogma católico»; 2.° según este dogma, están ciertamente excluídos de la salvación los que «con contumacia se alzan contra la autoridad y las definiciones de la Iglesia», y los que «con pertinacia se separan de la unidad de la Iglesia y del Romano Pontífice, sucesor de Pedro»; 3.° los que tienen una «ignorancia invencible acerca de la verdadera religión» y «por otra parte cumplen con su conciencia», son objeto de la «operación de la gracia divina» y «pueden conseguir la vida eterna».

El Papa no dice expresamente que estos tales —ignorantes de buena fe— pertenezcan de alguna manera a la Iglesia; pero implícitamente lo supone al presentar el axioma con validez rigurosa y absoluta.

En esta misma línea, aunque prácticamente sin ninguna aportación positiva al problema, continúa Pío XII en la Encíclica *Mystici Corporis*. Por una parte se afirma rotundamente que la pertenencia *real* (*reapse*) a la Iglesia hay que entenderla en sentido estricto: «In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semetipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate sejuncti sunt» (n. 21).

Sin embargo, los hombres de buena fe que de hecho no pertenecen «a la organización visible de la Iglesia Católica», pueden en rigor salvarse «en virtud de un deseo y voto implícito inconsciente por el que se ordenan al Cuerpo Místico», aunque esta posible salva-

(16) Denz., 1677.

ción está empedrada de unos riesgos, que dentro de la Iglesia desaparecen: «Hos etiam qui ad adspectabilem non pertinent Ecclesiae Catholicae compagem..., supernae Nos commissimus tutelae supernoque regimini, sollemniter adseverantes nihil Nobis Boni Pastoris exemplum sequentibus, magis cordi esse, quam ut vitam habeant et abundantius habeant. Quam quidem sollemnem adseverationem... iterare cupimus, eos singulos universos amantissimo animo invitantes, ut internis divinae gratiae impulsionibus ultro libenterque concedentes, ab eo statu se eripere studeant, in quo de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt; quandoquidem, etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad Mysticum Redemptoris Corpus ordinentur, tot tamen tantisque coelestibus muneribus adjumentisque careant, quibus in Catholica solummodo Ecclesia frui licet» (17).

Finalmente, el Santo Oficio, con fecha 8-VIII-1950, condenaba expresamente la opinión del jesuíta Feenley, de Boston, según el cual el axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* hay que entenderlo rigurosamente, o sea, de los que «reapse et in re» pertenecen de lleno a la Iglesia Católica Romana: «Ut quis aeternam obtineat salutem, non semper exigitur ut *reapse* Ecclesiae tamquam membrum incorporetur, sed id saltem requiritur, ut eidem *voto* et *desiderio* adhaereant. Hoc tamen votum non semper explicitum sit oportet, prout accidit in catechumenis; sed ubi homo invincibili ignorantia laborat, Deus quoque *implicitum votum* acceptat, tali nomine nuncupatum, quia illud in ea boni animi dispositione continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit».

El problema se agudiza en la teología moderna cuando el axioma, cuyo contexto original fué la perspectiva eclesiológica, pasa a formar parte de la problemática soteriológica: la salvación de los que están fuera de la Iglesia.

Como, por otra parte, el axioma conserva toda su validez, la formulación se reduce a una nueva pregunta: ¿qué relación de pertenencia a la Iglesia Católica tiene el hombre de buena fe, que no es de hecho miembro de la Iglesia? (18).

Durante mucho tiempo se han ido exponiendo soluciones perifé-

(17) N. 101, AAS, 1943, pp. 242-243.

(18) Cf. un resumen de la literatura teológica moderna sobre este punto en STANISLAS JAKI O. S. B.: *Les Tendences Nouvelles de l'Ecclésiologie* (Roma, 1957), p. 239 ss.

ricas al problema, las cuales posteriormente han sido desechadas por los teólogos, como la distinción entre el alma y el cuerpo de la Iglesia, y más recientemente una idea vaga e imprecisa del Cuerpo Místico.

Así, pues, la teología actual parte, como de un dato definitivamente adquirido, de esta consideración: si, por una parte, la Gracia de Dios puede obrar misteriosamente fuera de los límites visibles de la Iglesia; y, por otra, la Iglesia transmite la totalidad de la riqueza de la Redención, se sigue lógicamente que la Iglesia juega un papel esencial en la salvación de cada uno.

Podemos, pues, titular nuevamente el problema así: la mediación universal de la Iglesia en la salvación.

Por consiguiente, cada hombre que se encamina a la salvación tiene un lazo que de alguna manera lo une a la Iglesia. Los teólogos, al llegar aquí, intentan diversos caminos para precisar la calidad y el alcance de esta pertenencia a la Iglesia del no católico.

Franzelin habla de una pertenencia parcial (*ex parte*) a la Iglesia de los no católicos de buena fe (19). Según O. D'Herbigny, esta pertenencia a la Iglesia admite diversos grados (20), mientras que J. Bainvel habla de los miembros incoativos de la Iglesia (21). Para J. de Guibert (22) y L. Billot (23) la pertenencia *in voto* a la Iglesia implica prácticamente la realización parcial. E. Mura distingue entre la pertenencia normal y anormal a la Iglesia (24) e Y. M. Congar opone la incorporación *in voto* en la Iglesia a la incorporación total y práctica (25). Según Ch. Journet (26), miembro de la Iglesia es aquél en quien la gracia capital de Cristo está presente; pero esta gracia puede estar presente en un hombre por diversos títulos y en diversos grados. Por consiguiente, la noción de miembro de la Iglesia admite grados; no es una noción unívoca, sino analógica y proporcional, susceptible de realizarse en planos diferentes.

En resumen: el axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* nació y se

---

(19) *Theses de Ecclesia Christi* (Romae, 1887), p. 415.
(20) *Theologica de Ecclesia* (París, 1928), 3.ª ed. vol. II, p. 272 s.
(21) *De Ecclesia Christi* (París, 1925), p. 112.
(22) *De Christi Ecclesia* (Roma, 1928), p. 146.
(23) *De Ecclesia Christi* (Roma, 1927), 5.ª ed. vol. I, p. 332.
(24) *Le Corps Mystique du Christi* (París,, 1934), vol. I, 364.
(25) *Chrétiens désunis* (París, 1937), p. 209.
(26) *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, 1.058.

desarrolló en un clima rigurosamente eclesiológico, como expresión equivalente de la unidad y de la indivisibilidad de la Iglesia. Posteriormente, a la luz de esta unicidad de la Iglesia como instrumento universal de salvación, se ha ido precisando y perfilando el problema soteriológico de la salvación del no católico y su posible conexión con la Iglesia.

Esta conexión es concebida de diversas maneras por los teólogos, pero bajo todas las hipótesis hay un fondo común que arranca del mismo dato revelado: 1) la Iglesia es el único sistema de salvación; 2) sólo el hombre bautizado y en comunión con la Iglesia es miembro real y perfecto de ella; 3) todo hombre de buena fe recibe la gracia de Cristo a través de un misterioso lazo que lo une con la Iglesia de una manera imperfecta e inicial.

II. El axioma «Extra Ecclesiam nulla salus» en la teología paulina

Hay en el Nuevo Testamento una serie de textos que abren una amplia posibilidad de salvación. Se trata de aquellos lugares en los que se dice que Dios dará a cada uno según sus obras. Algunos de ellos se refieren a la conducta de los cristianos (2 Tim. 4,14; 1 Pe. 1,17), pero otros hablan de una manera general (Mt. 16.27 comp. con 25,19; Lc. 14,14; 2 Cor. 5,10 comp. con 1 Cor. 3,8; Rom. 2,6.29; 8,27; 1 Cor. 4,5; Ef. 6,8).

De una manera directa se define San Pablo en esta perspectiva soteriológica cuando en Rom. 2,11-16 afirma solemnemente que «en Dios no hay acepción de personas», de suerte que el pagano, desprovisto de la «Ley» o revelación positiva, basta que actúe según su conciencia para que Dios le juzgue benévolamente en el momento crucial del juicio.

Posteriormente en 1 Tim. 2,4 el Apóstol nos ofrece una precisa y concreta expresión que servirá siempre de fórmula clásica a la teología para enunciar la tesis de la voluntad salvífica universal de Dios: Dios «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad».

Por consiguiente, podemos partir, como de un dato indiscutido, de esta buena voluntad de Dios con respecto a la salvación de todos

los hombres. La dificultad nos saldrá al paso cuando intentemos conjugar esta universalidad salvífica con las graves afirmaciones paulinas sobre la unicidad de la Iglesia como instrumento de salvación.

1. *El ritmo cristiano de la Historia*

El punto de partida para llegar a un contexto próximo del axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* en la teología paulina es, sin duda, la consideración del sentido cristiano de la Historia.

O. Cullmann ha sabido destacar este aspecto esencial de todo el Nuevo Testamento, y muy especialmente de la teología paulina (27). Resumimos sus puntos principales.

La Historia universal —del mundo y del hombre— coincide de hecho con la Historia de la Salvación. La línea de la Salvación presupone la revelación divina y el pecado del hombre que se rebela contra ella. El pecado tiene un comienzo: la «caída». Y ésta es la que precisamente hace necesaria una «Historia de la Salvación», en el sentido estricto de la palabra. Pues la maldición que pesa en adelante sobre el hombre y sobre la creación, de la que él es solidario, no es la última palabra de un Dios, que es Amor. En su misericordia, el Creador deja desarrollarse en el tiempo una serie de acontecimientos que suprimen la maldición del pecado y de la muerte, reconcilian al hombre con El y, al mismo tiempo, van encaminando el universo hacia una nueva creación, donde la muerte no existe ya.

El principio de esta obra de gracia es la *elección de una minoría para la redención de la masa*, o, en otras palabras, el principio de la *sustitución*.

El hombre, en la posición que ocupa en el seno de la creación, aparece ya, por así decirlo, como el representante de ésta. Ello se manifiesta primeramente en su soberanía sobre la creación, pero sobre todo en el hecho, ya mencionado, de que el conjunto de las criaturas está sometido a la maldición (Rom. 8,20).

Ahora bien, este principio de la substitución determina precisamente el desarrollo ulterior de la Salvación. Y así como la creación entera depende del comportamiento del hombre, así también la historia de *un solo pueblo* determinará la salvación de *todos* los hom-

(27) *Le Christ et le temps* (Neuchatel-Paris, 1957).

bres. En el seno de la humanidad pecadora, Dios *ha escogido* una comunidad, el pueblo de Israel, para la salvación del mundo.

La Historia de la Salvación continúa desarrollándose según el mismo principio de la elección y de la substitución. Y así se produce una *reducción progresiva*. Y al no cumplir el pueblo de Israel, en su conjunto, la misión que se le asignó, viene entonces un «resto» que substituye al pueblo; de este «resto» hablan insistentemente los Profetas.

Este resto disminuye aún y se reduce a *un sólo hombre*, el único que podrá realizar la función de Israel: en Isaías, es el «Siervo de Yahvéh»; en Daniel, el «Hijo del Hombre», que representa «el pueblo de los santos» (Dan. 7, 13 ss.). Este ser único entra en la Historia en la persona de Jesús de Nazaret, que cumple a la vez la misión del Siervo paciente de Yahvéh y la del Hijo del Hombre, de que habla Daniel; y El es al mismo tiempo el que por su muerte substitutiva lleva a cabo la obra para la que Dios había elegido a Israel.

Así, pues, hasta Jesucristo, la Historia de la Salvación camina hacia una reducción progresiva: la humanidad —el pueblo de Israel—, el resto de Israel, el Unico, el Cristo. Hasta entonces la pluralidad tiende a la unidad, a Jesucristo, que, en cuanto Mesías de Israel, llega a ser el Salvador de la humanidad, de toda la creación. La Historia de la Salvación ha alcanzado ahora su centro; y sabemos que no se termina aquí, sino que se prolonga.

Ahora bien, a partir de este punto, se produce un cambio profundo en el principio mismo del movimiento, tal como lo hemos considerado. La motivación sigue siendo la misma: la elevación y la substitución; pero ahora no se aplican en el sentido de una reducción progresiva. Al contrario, partiendo del punto central, marcado por la resurrección de Cristo, el desarrollo ulterior se efectúa, no ya pasando de la pluralidad a la unidad, sino, *a la inversa, yendo progresivamente de la unidad a la pluralidad*, de suerte que esta pluralidad represente al Unico. Por lo tanto, el camino va ahora de Cristo a los que creen en El. Cristo lleva hacia los Apóstoles, hacia la Iglesia, que es el Cuerpo del Unico, y que debe cumplir ahora para la humanidad la misión confiada antaño al «resto», al «pueblo de los santos».

Así, pues, la Historia de la Salvación, en su conjunto, comprende dos movimientos: el paso de la pluralidad al Unico: es la an-

tigua Alianza; y el paso del Unico a la pluralidad, o sea, la nueva Alianza. En el centro se coloca el acto expiatorio de la muerte de Cristo y su resurrección. El rasgo común a los dos movimientos es su cumplimiento según el principio de la elección y de la substitución. Este principio vale igualmente para el período presente que parte del centro. La Iglesia terrestre, que representa al Cuerpo de Cristo, juega, en el pensamiento de los autores del Nuevo Testamen, un papel central en la liberación de la humanidad entera, y, por consiguiente, de la creación.

Y es precisamente San Pablo el que subraya claramente este doble movimiento de la Historia (Gal. 3,6-4,7). Parte de la promesa hecha a Abrahán. Después expone cómo esta promesa, que se refiere a la posteridad del patriarca, se realiza en calidad de promesa hecha al Unico, a Cristo (3,16), que, por su muerte substitutiva, lleva a cabo el rescate de los pecadores (4,5). La consecuencia de este acontecimiento es que todos los hombres que creen en Cristo pueden llegar a ser descenciencia de Abrahán (3,26). Por el bautismo, todos participan de la promesa hecha al Unico. El camino que lleva a la pluralidad está ya abierto, pero en el sentido de que «todos son uno» (πάντες εἷς), a saber en Jesucristo (3,28). Así, *todos* llegan a ser hijos y herederos (4,4-7).

2. *Cristo, Salvador universal*

Como vemos, en la mentalidad de los autores del Nuevo Testamento y muy especialmente en San Pablo, la Historia de la Salvación coincide con la historia universal.

La historia universal empieza bajo el impulso trágico del pecado, que conduce a la muerte. Es una historia empecatada y abocada a la autodestrucción. Pero ya desde el primer momento de su existencia la humanidad empieza a recibir el impulso de una antihistoria: la promesa divina de una futura salvación.

Así, pues, la Historia está solicitada interiormente por dos impulsos antitéticos: uno de pecado y otro de justificación; uno, de muerte, y otro de vida.

Este impulso hacia la reconciliación y hacia la vida, que corre soterraño bajo el cauce mortífero de esta historia empecatada, está en relación estrecha con la promesa de un futuro libertador,

Jesucristo. La misma historia precristiana lleva un curso «saludable», porque se dirige hacia el Cristo futuro, en el que realmente se cumplirá la promesa divina de la salvación y de la vida.

San Pablo lo afirma solemnemente contra los innovadores de Colosas, que pretendían substituir a Cristo con otros «salvadores» superiores a El.

Cristo «es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en El fueron creadas todas las cosas, en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles, ya Tronos, ya Dominaciones, ya Principados, ya Potestades: todo el conjunto fué creado por medio de El y con vistas a El; y todo el conjunto tiene en El su consistencia» (Col. 1,15-17).

Se trata, como se deduce claramente del contexto inmediato (28), del plano universal de salvación, que abarca y penetra la historia del hombre y de la creación. Esta historia, que va hacia la salvación, está montada sobre Cristo, sobre Jesús de Nazaret, según los planes divinos.

Todos los hombres, que desde Adán a Cristo, fueron arrastrados por esta corriente subterránea de salvación, que fluía por el lecho torrencial de la Historia, pudieron beneficiarse de ella gracias a Cristo. Pues esta corriente era salvadora *porque* algún día desembocaría en Cristo. Así fué decretado en el plan primitivo de Dios. Sin ellos saberlo, los justos del Antiguo Testamento se encaminaban a la salvación por Cristo y en Cristo, ya que la única vía de salvación, dispuesta por Dios *ab initio*, es la que llevaba derechamente a desembocar en Jesucristo, «donde plugo a Dios que se remansara toda la plenitud» de la corriente salvadora (Col. 1,19).

Todas las instituciones humanas, incluso la propia Ley judaica, estaban desprovistas de validez salvadora. Ellas solas de por sí no podían torcer el curso pecaminoso y mortífero de la Historia; esto sólo podía hacerlo el impulso saludable de la Promesa, el ritmo cristocéntrico impreso por Dios al cauce de la Historia. Esto es lo que Pablo afirma y demuestra largamente en las Epístolas a los Gálatas y a los Romanos.

Su resistencia titánica a los judaizantes no tiene otra justificación. Los judaizantes pretendían sustituir el impulso hacia Cristo

---

(28) Cf. J. M. González Ruiz: *San Pablo. Cartas de la Cautividad*. (Madrid-Roma, 1956), p. 111 ss.

de la Historia por la institución «Ley», a la que intentaban conceder capacidad salvadora.

Pablo afirma en el capítulo segundo de la Epístola a los Romanos que las instituciones precristianas —Razón y Ley— eran en sí buenas y aceptables, pero que no eran ellas las escogidas por Dios para llevar eficazmente a la salvación. A ésta llevaba solamente la «Promesa»: el impulso-hacia-Cristo.

Tanto paganos como judíos se podían encaminar hacia la salvación, pero no *por* la Razón o *por* la Ley, sino *por* el movimiento cristocéntrico de la Historia.

En una palabra: por decreto positivo de Dios, el solo camino hacia la salvación pasaba necesariamente por Cristo.

3. *La Iglesia, nueva Eva, «Madre de los nuevos vivientes»*

Precisamente en este marco de amplitud soteriológica, en que Cristo aparece envuelto según Col. 1,15-17, se presenta la Iglesia en forma aparentemente desconcertante: «...y El está por delante de todo, y todo el conjunto tiene en El su consistencia. El es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia; El, que es el comienzo...» (Col. 1,18-20).

«La afirmación de la primacía del Hijo sobre la Iglesia —escribe Ch. Masson (29)— en unas estrofas que cantan su primacía sobre todas las criaturas en los cielos y en la tierra, supone un corte brusco en el pensamiento que en el v. 18-b se amplía de nuevo hasta alcanzar las dimensiones del universo. Así, pues, con toda probabilidad, 18-b es una adición hecha al himno primitivo por el que la insertó en la Epístola a los Colosenses».

Sin embargo, siguiendo el hilo de la eclesiología de las Epístolas de la Cautividad, vamos a ver la oportunidad de la mención de la Iglesia en este marco de amplitud jurisdiccional de Cristo.

Los innovadores de Colosas habían pensado en otra institución superior que recogiera a los iniciados en la Iglesia, llevándolos a cumbres más altas de perfección. Pablo les sale al encuentro, diciéndoles que ese Cristo, detentador de la supremacía cósmica, es

(29) *L'Epître de S. Paul aux Colossiens* (Neuchatel-Paris, 1950), p. 105.

también cabeza de la Iglesia; y ésta es la única que puede llamarse su «Cuerpo», único instrumento del que se vale Cristo para llevar a cabo su obra de salvación universal.

No se achica, pues, la amplitud grandiosa del cuadro cristológico. Cristo, precisamente en su calidad de Señor universal de la «salvación», es «cabeza del Cuerpo de la Iglesia», se vale de ella para llevar a cabo su tarea cósmica de salvación.

Esta inserción de la Iglesia en pleno cuadro de la soberanía universal de Cristo no es casual, ya que se repite en un contexto análogo en Ef. 1,21-23. Cristo está «por encima de todo Principado y Potestad y Virtud y Dominación, y todo nombre que se nombra, no sólo en este eón, sino en el venidero. Y todas las cosas las puso debajo de sus pies, y a El lo dió cabeza-sobre-todas-las-cosas a la Iglesia, que es precisamente su Cuerpo, el Pleroma del que lo llena todo en todo».

A primera vista no deja de ser extraña esta yuxtaposición de Cristo «cabeza», jefe soberano del cosmos, y del mismo Cristo, «cabeza» del pequeño grupo humano, que es la Iglesia. Ello sólo se comprende en cuanto que se presenta a la Iglesia como asociada a la soberanía universal de Cristo.

Efectivamente, este carácter de «colaboración» de la Iglesia a la obra salvadora universal de Cristo, se destaca fácilmente del propio contexto próximo de ambos pasajes paulinos.

En Col. 1,15-20 se descubre claramente el trasfondo de la narración genesíaca sobre la creación del hombre. Los dos títulos —«imagen de Dios» y «primogénito de toda criatura»— que aquí se atribuyen a Cristo, evocan la figura de Adán, que fué «tipo» de Cristo. Del primer Adán decía Gn. 1,26 que fué «creado a imagen de Dios, para dominar en los peces del mar y en las aves del cielo, y en los ganados y en todo reptil que se arrastra sobre la tierra». Pablo igualmente une ambos motivos, aplicándolos al Segundo Adán: imagen de Dios y primogénito de toda criatura, con supremacía y dominio sobre todas ellas, «*porque* en El, por medio de El y con vistas a El, fueron creadas todas las cosas»; exactamente igual que en Gn. 1,26, en que Adán fué creado a imagen de Dios, para ser el centro, el eje y el fin inmediato de todo lo creado.

Igualmente, en Ef. 1,20-23 se nos presenta el cuadro glorioso del «Christos Pantokrátor», el Cristo resucitado y glorioso, investido por Dios de una jurisdicción universal: «y todas las cosas puso

debajo de sus pies». Pablo piensa, sin duda, en el salmo 8,7: πάντα ὑπέταξας ὑποκατω τῶν πόδων αὐτοῦ.

Todo el salmo es una evocación del cuadro genesíaco de la creación, pero subrayando la formación del hombre y su papel central y dominante en todo lo creado. De nuevo, pues, aparece claramente la alusión a la narración genesíaca: Cristo es el verdadero Adán, en el que se realiza históricamente el contenido de aquella semejanza divina, según la cual el hombre participaría del dominio universal del Creador (Gn. 1,26-27).

Ahora bien, esta repetida alusión de Pablo al cuadro genesíaco del primer hombre nos inclina a pensar que la presentación de la Iglesia al lado del Segundo Adán tenga alguna referencia tipológica con la existencia de Eva junto al primer Adán.

Es cierto que hubo una línea exegética, que, partiendo del propio San Pablo y pasando por Papías, Clemente Romano, Panteno y Ammonio, interpretaba todo el relato genesíaco de la creación, en un sentido típico, de las relaciones entre Cristo y la Iglesia. Así lo atestigua expresamente Anastasio Sinaíta, que en su tiempo todavía disponía de las obras de aquellos autores, hoy desgraciadamente perdidas (30). Hoy sólo poseemos la exégesis del Sinaíta, que refleja fielmente aquella tradición; y así, aplicando a la Iglesia Gn. 2,18 («Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium sicut ipsum»), escribe: «Quo fit ut quodammodo Adam sit et pater et maritus suae uxoris, sicut etiam Crhistus Ecclesiae. Pater quidem, ut ipsum generans per aquam et Spiritum; maritus autem, ut qui Verbi semen in eam dejiciat. Per quod multos atque ideo innumerabiles hos filios (filios, inquam, gentium) ei peperit, et enutrivit, et auxit, et multiplicavit. Hoc enim modo etiam Christi adjutrix dicitur Ecclesia, eo quod ipsa post eius ascensionem generet et doceat et illuminet et praedicet et convertat gentes ad Deum» (31).

Efectivamente, en otros textos paulinos encontramos claramente el concepto de «Iglesia-Esposa de Cristo», montado sobre el cañamazo de la narración genesíaca.

Ya en 2 Cor. 11,2, Pablo escribía a la Iglesia de Corinto: «Tengo de vosotros celos a lo divino: pues yo os he desposado con

(30) *In Hexaëm. I*, PG., 89, 861.
(31) *In Hexaëm. X*, PG., 89, 1007.

un solo varón, presentándoos a Cristo como una virgen casta». El trasfondo genesíaco aparece en la alusión al Génesis, que se hace en el versículo siguiente: «Pero temo que, a ejemplo de Eva, seducida por la astucia de la serpiente, vuestros pensamientos se corrompan, alejándose de la sencillez y de la pureza con respecto a Cristo».

Este mismo trasfondo genesíaco reaparece en el capítulo 5 de la Epístola a los Efesios. La Iglesia es esposa de Cristo; y, en consecuencia, Cristo, como el marido sobre la mujer, ejerce sobre la Iglesia su derecho de capitalidad: «el marido es cabeza de la mujer como el propio Cristo es cabeza de la Iglesia» (Ef. 5,23). Así, pues, las relaciones entre Cristo y la Iglesia se desarrollan en el plano del connubio matrimonial.

Al trazar el cuadro grandioso del amor matrimonial entre Cristo y la Iglesia, Pablo sigue pensando en la narración genesíaca, y por eso cita expresamente Gn. 2,33 ss.: «y por eso dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer, y resultarán los dos una sola carne» (Ef. 5,31).

Así, pues, la inserción de la Iglesia en un contexto que evoca expresamente el relato genesíaco sobre el primer Adán, hace suponer que al lado del nuevo Adán se presenta igualmente una nueva Eva. Y, efectivamente, la Iglesia reaparece al lado de Cristo, cumpliendo la misma tarea que se le asignaba a Eva al lado de Adán. El Génesis definía a la mujer como «ayuda proporcionada» de su marido. Del mismo modo la Iglesia es la cooperadora de Cristo en su calidad de Segundo Adán, padre de la nueva humanidad.

Esta cualidad de «colaboradora» de Cristo en la difusión de la nueva vida, se incluye en ambos textos paulinos (Col. 1,18; Ef. 1,23), no sólo a través de la alusión al cuadro genesíaco, sino por medio de la expresión «cuerpo de Cristo».

Sin entrar por ahora en otras precisiones, podemos dejar por asentado que en San Pablo la metáfora «cuerpo» se aplica a la mujer referida al marido como «cabeza».

En 1 Cor. 6,15-19 San Pablo dice que «el que se una a una prostituta se hace un solo cuerpo con ella»; y precisamente evoca en confirmación de ello Gn. 2,24.: «pues serán, dice, los dos como una carne».

En 1 Cor. 11,2-12 San Pablo hace una exégesis típicamente rabínica. Establece una jerarquía en la capitalidad: Dios es «cabeza» de

Cristo, Cristo del varón, y el varón de la mujer. San Pablo no dice expresamente que la mujer sea el *cuerpo*, pero implícitamente lo supone.

En Ef. 5,23 se hace una doble ecuación: «cabeza» es a «cuerpo» como «marido» es a «mujer», y como «Cristo» es a la «Iglesia». Mejor dicho: expresamente se dice: 1) Que el marido es cabeza de la mujer; 2) Cristo es cabeza de la Iglesia; 3) la Iglesia es cuerpo de Cristo («Cristo salvador de su cuerpo»); no se dice *ipsis verbis* que la mujer es cuerpo del varón, pero se sobreentiende fácilmente. No obstante, para borrar toda duda, se afirma clararamente en 5,28: «los maridos deben amar a sus mujeres como a sus propios *cuerpos*».

Así, pues, podemos concluir que en la teología paulina aparece una segunda Eva al lado de un segundo Adán. Esto, lejos de comprometer la única mediación de Cristo, incluye su afirmación implícita. La Iglesia es la «ayuda proporcional» del Salvador, y cada uno de sus miembros, por el ejercicio de sus dones particulares, concurre, a través de toda suerte de junturas y ligamentos, al crecimiento del Cuerpo total (32).

Esta segunda Eva es, para Pablo, la única que engendra hijos para la nueva vida (Gal. 4,21-31). En un bello y sugestivo díptico presenta el apóstol las dos mujeres de Abrahán: Agar y Sara. De ambas tuvo hijos: de Agar, Ismael; de Sara, Isaac. Pero solamente Isaac entró de lleno en la línea de la Historia de la Salvación, porque su nacimiento era el cumplimiento de la Promesa divina. He aquí dos magníficos símbolos: Agar es la Sinagoga; Sara, la Iglesia. La maternidad de la Sinagoga está fuera de la fecundidad salvífica: la Ley de suyo, por su propia virtud, no podía engendrar hijos «nuevos», encaminados a la Salvación. «Solamente la Jerusalén de arriba», la Iglesia, «es nuestra madre»; sólamente a ella le ha sido concedida la fecundidad universal en el nuevo orden de cosas; ella, como Eva, es «la madre de todos los nuevos vivientes».

4. *La nueva Eva en la Historia de la Salvación*

La afirmación central y básica de la universalidad salvífica de Cristo parte, en la teología paulina, de su enseñanza capital so-

(32) A. M. Dubarle: *Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve*, en «Mélanges Lebreton, Rech. des Sc. Rel.» (1951), p. 55 s.

bre los dos Adanes. Los dos ritmos de la Historia, el mortífero y el vital, tienen dos centros rigurosos de gravitación: Adán y Cristo. Es inútil buscar zonas neutrales de influencia. O se está-en Adán, con sus consecuencias del pecado y de la muerte, o se está-en-Cristo, liberados del poder tiránico del pecado y encaminados hacia la vida de la resurrección.

Es inútil buscar otro punto de referencia: todo el que está en vías de salvación es forzosamente arrastrado por el ritmo «cristiano» de la Historia.

Ahora bien, al lado del segundo Adán aparece, en rigurosa correspondencia con la narración del Génesis, una segunda Eva: la Iglesia. Ella es la madre de todos los nuevos vivientes. Esto quiere decir que la Iglesia juega un papel central de influencia en la Historia de la Salvación.

En Ef. 4,1-16 San Pablo expone largamente esta función «salvadora» de la Iglesia en la calidad de «colaboradora» de Cristo. Cristo ciertamente, cuando reportó su victoria sobre la muerte, quedando constituído en nuevo Adán, «subió a la altura, por encima de todos los cielos, para llenarlo todo»; a primera vista Cristo dejaba sola a la humanidad, que de El había esperado la redención y la vida. Pero realmente no fué así, sino que dejó un cuadro de dirigentes autorizados («apóstoles, profetas, evangelistas, maestros») para que llevaran adelante el ritmo salutífero de la Historia. Esa era precisamente la misión de la Igesia, el «Cuerpo de Cristo», que ha de ir construyéndose a sí mismo «hasta alcanzar la talla y la madurez» que le corresponde.

Después de la Ascensión de Cristo, la Historia sigue adelante hacia su plenitud, hacia su completo rescate, hacia la definitiva recuperación de la vida.

En los planes de Dios solamente hay una institución, encargada por Cristo de llevar adelante esta maduración vital de la Historia.

La Iglesia no es solamente el lugar donde se realiza y se madura el proceso de salvación, sino el único instrumento del que Cristo se vale para llevar a cabo en el tiempo la ejecución de su tarea justificadora y salvadora.

La Iglesia forma parte esencial e imprescindible de la Historia de la Salvación. En el nuevo orden de cosas, que va del pecado a la justificación y de la muerte a la vida, la Iglesia está encargada de la ejecución del plan salvífico de Dios.

Cristo, al subir a los cielos, ha prometido su vuelta, al final de la Historia, para «recapitular todas las cosas» (Ef. 1,10). Esa «recapitulación» no es más que la «consumación de los tiempos» (καιροί), o sea los diversos jalones de la Historia de la Salvación, ordenados previamente por Dios. La «plenitud» o cumplimiento de estos καιροί es claramente la consumación escatológica.

Ahora bien, esta vuelta de Cristo para poner punto final a la Historia de la Salvación está condicionada por la tarea de la Iglesia. Esta tiene como misión específica la maduración cristiana progresiva del mundo, en el que está instalada. El plan salvífico de Dios, que se desarrolla sobre el mundo entre la Resurrección de Cristo y su Parusía, está subordinado a la acción misionera de la Iglesia.

De la Iglesia depende el ritmo saludable de la Historia. Y precisamente porque la Iglesia va lentamente cumpliendo su tarea misionera, el curso progresivo de la humanidad va poco a poco encaminándose y acercándose al feliz desenlace de la salvación escatológica, «cuando el último enemigo, la muerte, será destruído, y Cristo entregue el Reino conquistado a su Padre, para que Dios lo sea todo en todo» (1 Cor. 15,26-28).

Este es el sentido profundo de la mediación universal y absoluta de la Iglesia, según la mente paulina. Desde que Cristo subió a los cielos, la Historia de la Salvación funciona en su ritmo ascendente hacia la plenitud, gracias al impulso misionero de la Iglesia.

La inquietud cristianizante de la Iglesia no se debe solamente a la preocupación por la inserción del individuo en su propia comunidad con vistas a su salvación, sino que se refiere en general al ritmo salvífico de la Historia.

Los hombres que nacen después de Cristo y que de una manera culpable y pecaminosa no se han separado de la tutela de la Iglesia, pueden entrar en el curso saludable de la Historia, gracias a la acción de la Iglesia.

La Historia hoy camina hacia la justificación y la vida, porque ese puñado de hombres, que se llama la Iglesia, va cumpliendo su tarea de ir haciendo madurar a la humanidad en el sentido de Cristo.

Por consiguiente, en este sentido el axioma conserva todo su valor absoluto: «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

La salvación, mejor dicho el ritmo de salvación, se produce en la Historia únicamente por la acción de la Iglesia.

La participación de los hombres en esta salvación empieza por un mínimo imprescindible: el soplo de brisa saludable que va renovando los pulmones del hombre ignorante de buena fe ha partido de la Iglesia, único domicilio del Espíritu vivificador.

Cómo se realiza esta comunicación invisible de la gracia desde la Iglesia hacia los hombres que no están en su seno, no se nos dice expresamente en las fuentes reveladas, aunque podemos afirmar que es un dato seguro de la enseñanza paulina sobre la función imprescindible de la nueva Eva en la economía de la salvación.

III. Conclusión

El axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* nació y se desarrolló en un contexto decididamente eclesiológico, y en general era equivalente a la afirmación de la unicidad de la Iglesia frente a las pretensiones separatistas de las sectas.

Cuando se aplicaba al caso concreto de la salvación individual, se hacía la salvedad de la ignorancia invencible y de la buena fe, como vemos en San Agustín entre los Padres, y posteriormente en el magisterio de Pío IX.

La teología moderna se dedicó con más atención a las aplicaciones soteriológicas del axioma, quedando, por consiguiente, enfocada su problemática hacia la necesidad de pertenecer de alguna manera a la Iglesia Católica Romana, para ponerse en camino de salvación.

Todos los teólogos están conformes en admitir la posibilidad de salvación para el hombre de buena fe, que no está de hecho en el seno de la comunión eclesiástica.

Asimismo todos están de acuerdo en exigir, para este hombre de buena fe, alguna relación con la Iglesia, ya sea por medio del voto implícito u otras posibilidades análogas.

Estudiando el axioma a la luz de la teología paulina, hemos visto cómo, en primer lugar, en San Pablo se afirma claramente la voluntad salvífica universal de Dios y la posibilidad de salvarse para un pagano o un judío de buena fe, que, sin culpa propia, no pertenece a la Iglesia.

El contenido del axioma se encuentra plenamente en San Pablo, formando parte esencial de la perspectiva universal de la Historia de la Salvación.

La Historia es una sucesión de acontecimientos emparedados entre un comienzo y un fin absolutos. La humanidad empezó de hecho su ritmo existencial progresivo, impulsada por una corriente pecaminosa y mortífera. En el atrio de la Historia aparece la figura siniestra del primer hombre pecador, que contagia a toda la raza y la arrastra al fatal desenlace de la muerte.

Pero ya desde ese primer momento Dios decidió ofrecer a la humanidad la posibilidad de un rescate y de una rehabilitación. Algún día aparecería un nuevo jefe de la humanidad —un segundo Adán— que venciera al pecado y a la muerte, e incorpora a los hombres a su propia victoria.

En virtud de esta promesa divina empezó a circular, ya desde el principio, una corriente salvadora bajo el cauce del curso de la Historia. Era una corriente que algún día desembocaría en Jesús, el Mesías; y precisamente era salvadora en cuanto que la dirección de su curso apuntaba al Salvador Jesús.

Cuando Jesús viene, la Historia de la Salvación ha llegado a su punto central. La Promesa se ha cumplido: el Salvador existe ya; la muerte ha quedado virtualmente superada. El período que transcurre desde este momento hasta la plenitud, hasta la «recapitulación de la economía de la salvación», se caracteriza por una tensión, aparentemente paradójica: el hombre —el cristiano— no está propiamente salvado, ya que no ha llegado a la plenitud de la vida —a la resurrección—; pero, sin embargo, posee ya las «primicias», las «arras» de la salvación, y en cierto sentido se puede decir que ya «ha resucitado con Cristo», aunque esta nueva «vida» está por ahora «escondida con Cristo en Dios», dispuesta a «revelarse de hecho en el día de la manifestación de Cristo en el resplandor de la gloria» (Col. 3,1-4).

Cristo, tras su victoria sobre la muerte, desaparece de la escena visible del mundo y deja a la Iglesia el encargo apremiante de dirigir el ritmo salutífero de la Historia. La Historia tendrá que ir acercándose a su desenlace redentivo y liberador. Ahora bien, aún subsiste la corriente pecaminosa y mortífera que desde el principio arrastra a la Historia hacia la autodestrucción.

La Iglesia ha de ir cumpliendo su misión salvadora; ha de ir desalojando a los «príncipes de este mundo» de sus posiciones seculares, y plantando en ellas la bandera del reino de Cristo. Esta tarea de la Iglesia es *la única*, que realmente influye en la Historia

de una manera eficaz y positiva, acercándola poco a poco al gran día de su absoluta redención.

En esta amplia perspectiva paulina, el axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* ocupa su contexto exacto y matemático, y evita la posibilidad de un doble abuso a su cuenta.

Un extremo que evitar es, por una parte, pretender que la integración actual y de hecho en la comunión eclesiástica sea absolutamente imprescindible para encaminarse eficazmente hacia la salvación. San Pablo afirma expresamente la posibilidad de que un no cristiano de buena fe obtenga la salvación.

El otro extremo se refiere a una cierta tendencia sincretística o, si se quiere, ecumenística. Hoy frecuentemente se hacen llamadas apremiantes «no sólo a los católicos, sino a todo credo religioso», de suerte que uno se ve tentado a figurarse que el ejército que trabaja por la gloria sobrenatural de Dios en la tierra es una especie de amalgama o gobierno de coalición entre la Iglesia y otras organizaciones de hombres de buena voluntad (33).

No. La afirmación paulina es contundente: la única madre que tiene fecundidad en orden a la salvación es la Iglesia. Si, por un imposible, la Iglesia desapareciera de la escena mundana, la Historia quedaría desposeída de su ritmo salutífero, de ese impulso, cada día creciente, que la va llevando poco a poco hacia la salvación.

Sin la Iglesia no habría posibilidad de salvación. Ella es la única comisionada por Dios para realizar eficazmente esta tarea redentiva y liberativa de una creación, que el pecado desvió de su curso primitivo hacia Dios y hacia la vida. Esta tarea de responsabilidad absoluta sobre la Historia, es la mayor grandeza que oprime a este puñado de hombres, que constituyen la Iglesia Católica Romana (34).

José M.ª González Ruiz

---

(33) Cf. J. C. Fenton en «American Eclesiastical Review» (1951), 296 s.

(34) Esta idea sublime la expresa O. Cullmann (*Königsherrschaft Christi und Kirche im N. T.*, Zurich, 1941, p. 41), en un feliz juego de palabras, intraducible al castellano: «In der Kirche ist uns der Leib Christi geschenkt, welcher den Angelpunkt des Regnums Christi darstell —und wir selber, sündige Menschen— bilden diesen Leib! Das bedeutet, dass die Kirche nicht nur höchste *Gabe*, sondern höchste *Aufgabe* ist».

L'épisode de la Tentation d'après l'Evangile selon Saint Marc (1, 12-13)

La Tentation du Christ au désert n'a pas dû tenir dans la prédication primitive la même place que son Baptême: aucun des discours des Actes ne la mentionne et Marc ne la raconte que fort brièvement. Mais il faut se garder de conclure de là à une importance moindre du mystère de la Tentation: il est au contraire central dans l'existence de Jésus, telle que l'ont comprise les évangélistes, à commencer par Saint Marc; il constitue une sorte de prologue dans la sphère du monde invisible de ce qui va se dérouler sur la terre: l'instauration par Jésus du règne de Dieu sur les ruines de l'empire du Mal. C'est ce que mettra en lumière toute la suite de notre étude.

Cette monographie sera consacrée à la solution des problèmes suivants:

1.°) Quels sont, dans le second Evangile, les rapports entre le Baptême et la Tentation? Ce dernier épisode peut-il être considéré comme un mythe?

2.°) Quelle est la signification théologique du séjour du Christ au désert pendant quarante jours ainsi que des tentations diaboliques?

3.°) Comment convient-il d'expliquer le service des anges et la compagnie des bêtes sauvages?

Dans notre conclusion nous vous demanderons s'il est possible de regarder le récit de Marc comme étant le récit primitif de la Tentation, les textes de Matthieu et de Luc n'en étant que le développement.

Rapport entre le Baptême et la Tentation. Le récit de Marc a-t-il une origine mythique?

La première question qui se pose au sujet du récit marcien de la Tentation, c'est celle du rapport de cet épisode avec celui du Baptême.

E. Lohmeyer (1) nie toute relation entre les deux épisodes et cela pour les raisons suivantes. Tout d'abord l'Esprit Saint ne joue pas tout à fait le même rôle dans les deux cas: tandis que le Baptême nous met en présence d'une épiphanie de l'Esprit qui annonce l'ère nouvelle, dans le récit de la Tentation l'Esprit se comporterait à la manière des anges dans l'Ancien Testament, en simple exécuteur des volontés divines: il transporte Jésus au désert comme on voit déjà, dans l'Ancien Testament, certains prophètes enlevés de cette façon par l'Esprit Saint (cf. Ez. 3,14 sq.; 8,3; 11,24). En second lieu, alors que le Baptême de Jésus fait partie de la mission du précurseur et nous fait voir Jésus du point de vue du Baptiste, le récit de la Tentation, qui doit avoir une autre origine, probablement le cercle des *Anawim*, est une introduction au ministère public: comme l'avaient fait Moïse et Elie, le Christ se prépare au désert avant d'entrer en action.

Lohmeyer met encore en avant des raisons stylistiques. Dans le récit de la Tentation (vv. 12-13), l'ordre des mots n'est plus le même que dans les versets 1-8, ni non plus 9-11: ce n'est plus le prédicat qui se trouve au début de la phrase, mais le sujet, et celui-ci est suivi du verbe (cf. vv. 12 et 13[d]); de plus le présent historique fait son apparition pour la première fois (ἐκβάλλει). On remarque même un certain rythme: «il était dans le désert» est repris par «il était avec les bêtes sauvages», et les deux fois est indiqué aussitôt après le fait qui est conditionné par cette situation: «tenté par le diable» et «les anges le servaient».

Bultmann (2) est lui aussi d'avis que ce récit était originairement indépendant de celui qui le précède. Il propose d'y voir le débris d'une légende sur Jésus, ou encore un emprunt fait par l'évangéliste, soit à des mythes tel que la lutte de Marduk avec le Chaos, soit à des anecdotes relatives à des tentations éprouvées par de saints personnages: Buddha, Zarathustra, des saints chrétiens (3). Il conjecture également que les mots πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ pourraient être une addition à la narration primitive, qui ainsi n'aurait comporté que le thème de l'homme paradisiaque vivant de nouveau en paix avec les bêtes, comme c'était le cas avant la chute originelle.

---

(1) *Das Evangelium des Markus.*

(2) *Geschichte der Synoptischen Tradition*, pp. 270-271.

(3) Cf. encore E. Klostermann: *Das Matthaeus Evangelium*, p. 27.

On voit que la pensée du maître de Marbourg demeure sur ce sujet assez flotante.

L'idée que le récit de la Tentation, surtout sous la forme où nous le donne Marc, a un caractère foncièrement mythique n'est d'ailleurs pas une trouvaille de Bultmann: elle a été déffendue par un grand nombre de critiques. Un de ceux qui ont dépensé au service de cette thèse le plus d'érudition est peutêtre Arnold MEYER (4). Il distingue deux conceptions différentes de la Tentation: celle de Marc d'une part, celle de Matthieu et de Luc d'autre part. Cette dernière, dont la forme primitive (q) pourrait être reconstituée, ne serait qu'un développement haggadique, grâce à divers passages de l'Ecriture, d'une des données du texte de Marc: Jésus demeura quarante jours dans le désert tenté par le diable.

Quant au texte du second évangile (essentiellement le verset 13, le verset 12 n'étant qu'une transition), il serait à expliquer à partir de nombreux cas similaires offerts par l'histoire des religions où l'on voit un héros divin entrer en lutte avec un monstre: combat de Marduk-Bel contre Tiamat; mort d'Osiris et lutte de son fils contre le dragon Typhon; lutte de Manda d'Hayye contre Raha chez les Mandéens; lutte de l'Homme Primordial contre le Diable Primordial chez les Manichéens. Le Judaïsme et le Christianisme offrent eux aussi leurs parallèles, notamment Dan. 7 et surtout Apoc. 12 (lutte de l'Archange Saint Michel avec le dragon). Un passage comme Col. 1,13-14 montrerait qu'un combat de ce genre a été attribué à Jésus. Ainsi s'expliquerait Marc 1,13: le duel a lieu dans le désert, puisque c'est là le séjour d'élection des démons; la mention des bêtes n'est qu'un vestige des adversaires bestiaux du héros divin; les quarante jours sont dans la Bible un chiffre traditionnel, qui déjà dans Marc peut évoquer la traversée du désert par les Hébreux. De toutes manières le court récit du second évangile ne renfermerait pas la moindre donnée historique.

Beaucoup plus modéré que A. Meyer, qu'il imite cependant dans son essai de reconstitution d'un texte primitif, M. ALBERTZ (5) re-

---

(4) *Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi*, dans «Festgabe für H. Blümmer». Zurich, 1914, pp. 434-468. Pour un exposé plus détaillé de la position de Meyer, cf. E. FASCHER: *Jésus und der Satan, Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte* (Halle, 1949), pp. 15-19.

(5) *Die Synoptischen Streitgespräche*, Ein Beitrag zum Formengeschichte des Urchristentums (Berlin, 1921), pp. 41-48; 165.

garde la Tentation comme un morceau poétique sans analogue dans le Nouveau Testament, dont l'origine serait de vieux récits de combats de dieux. Mais le contenu a été très spiritualisé, et en particulier le personnage du Tentateur, au lieu d'être présenté comme une puissance brutale, cherche à séduire en recourant à la Parole de Dieu. En raison de sa profondeur théologique, un tel poëme didactique (Problemdichtung) ne peut provenir que de Jésus lui-même.

Que penser de ces diverses affirmations et suggestions? Nous pouvons laisser de côté la double conception de l'Esprit mise gratuitement en avant par Lohmeyer. Par contre on doit prendre en considération les différences stylistiques relevées par lui entre les récits du Baptême et de la Tentation; mais si elles suggèrent peut-être de regarder ceux-ci comme des morceaux primitivement indépendants, du moins n'autorisent-elles pas les hypothèses formulées par Bultmann; la manière même dont il les propose montre assez d'ailleurs combien elles lui paraissent incertaines.

C'est à propos du texte de Matthieu qu'il convient de traiter en détail de l'historicité des tentations de Jésus. Mais, dès maintenant, nous pouvons dire un mot des prétendus parallèles païens que l'on met parfois en avant. Ainsi que le note E. Fascher (6) le vice fondamental de constructions comme celles de Arnold Meyer ou de Bultmann, et à un moindre degré celle de Albertz, consiste à traiter l'épisode de la Tentation comme un évènement isolé sans se demander quel rôle il joue dans cet ensemble organique que constitue un évangile. Ne faut-il pas expliquer un passage biblique d'abord et avant tout par la Bible, et tout d'abord par son contexte le plus proche? *Or la Tentation se rattache de la manière la plus intime à l'ensemble du ministère public de Jésus dont elle constitue le préambule nécessaire* (cf. infra). En outre de quel droit supposer sans preuves suffisantes, toutes sortes de transformations à partir de données mythiques primitives? La meilleure réponse à ces hypothèses fragiles, c'est la recherche des sources vétérotestamentaires telle que nous la ferons plus loin.

Parmi les rapprochements qui ont été opérés, certains semblent au premier abord assez séduisants. Il existe notamment quelques analogies entre les récits évangéliques et la légende de Zarathustra et surtout celle de Buddha: on propose à Buddha de changer l'Hi-

(6) *Jesus und der Satan*, p. 22.

malaya en or ; on lui offre l'empire universel (7). Mais est-il possible de parler de contacts réels quand de part et d'autre les contextes sont si différents ? Ce ne sont pas seulement des auteurs catholiques qui nient toute influence de ce genre (8), mais encore des critiques indépendants (9). Il semble même que ces comparaisons audacieuses soient aujourd'hui passées de mode ; c'est pourquoi il n'y a pas lieu d'insister.

Quant à la forme rythmée du récit marcien de la Tentation, elle pourrait provenir, comme l'insinue TAYLOR (10), du fait qu'il n'est qu'un fragment de catéchèse qui se contentait de mentionner l'événement sans le raconter en détail. Mais cette forme vient plus probablement de l'évangéliste lui-même (cf. notre conclusion générale) ; le style de ces deux versets porte l'estampille du second évangéliste (11) y compris verbe ἐκβάλλει qui, loin d'être primitif, «pourrait n'être qu'un nouvel exemple du goût de Marc pour les expressions colorées, pittoresques et facilement excessives» (12).

Dans une étude sur les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles (13), L. Cerfaux conjecture que l'ensemble des péricopes qui ont trait au Baptiste (prédication de précurseur, baptême de Jésus, éloge du Baptiste par Jésus, controverse entre disciples du Baptiste et disciples de Jésus, mort du Baptiste) ont dû

---

(7) Cf. G. A. VAN DEN BERG VAN EYSINGAN : *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen* (Göttingen, 1904), pp. 30-41.

(8) C. F. ACKEN : *The Dhamma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ*, 1900 ; traduction française par L. COLLIN, *Boudhisme et Christianime*, Paris, 1903 ; L. LA VALLÉE-POUSSIN : *Le Boudhisme et les évangiles canoniques à propos d'une publication récente*, R. B. (1906), pp. 353-381 ; P. KETTER : *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker* (Münster i. W., 1916), pp. 45-63 ; A. GÖTZ : *Indische Einflusse auf evangelische Erzählungen*, dans «Der Katholik», 92 (1912, 1), pp. 73-96 ; 254-276 ; 426 446 (1912, 2), pp. 16-45.

(9) Cf. par ex. G. FABER : *Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen* (Leipzig, 1913), pp. 44-51 ; H. OLDENGERG : «Theologische Literaturzeitung» (1905), pp. 65-69 ; C. CLEMEN : *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Giessen, 1909), pp. 11 et 246-247 ; E. WINDISCH : *Māra und Buddha* (Leipzig, 1895).

(10) *The Gospel according to St. Mark*, p. 163.

(11) Cf. M. ZERWICK : *Untersuchungen zum Markus-Stil*, Ein Beitrag zur stilischen Durcharbeitung des Neuen Testaments (Rome, 1937), pp .76-81.

(12) DOM DUPONT : *L'arrière-fond biblique des tentations de Jésus*, «New Testament Studies» (1957, n.° 4), p. 299, note 2.

(13) Dans la *Formation des Evangiles*, Problème synoptique et Formgeschichte (Louvain, 1957), pp. 27-28.

former, dans la tradition primitive, une unité due à un disciple du précurseur passé à l'école de Jésus. Par la suite, les éléments de cette description ont été éparpillés dans d'autres collections, telle la trilogie qui ouvre actuellement le récit de la vie publique : message johannique, Baptême de Jésus et Tentation du désert. Ainsi pourrait s'expliquer la différence de style entre les deux péricopes.

Quoiqu'il en puisse être de cette hypothèse, loin d'être sans rapports intrinsèques avec le Baptême, comme le soutiennent Lohmeyer et Bultmann, le séjour de Jésus au désert en apparait comme la suite normale quand on se donne la peine d'observer l'enracinement de ce second épisode dans la même tradition vétérotestamentaire qui nous a précisément servi à dégager le sens du premier. C'est ce que nous allons essayer de mettre en lumière : ce sera montrer du même coup que les deux évènements sont liés intrinsèquement et, par voie de conséquence, que c'est un contre-sens de faire appel pour expliquer le second à des légendes ou à des mythes extrabibliques.

La Tentation, telle que la présente le second évangile, comporte les éléments suivants : Jésus est poussé par l'Esprit au désert où il demeure quarante jours et est tenté par Satan ; il vit en compagnie des bêtes sauvages et les anges le servent. Or c'est un fait que ces diverses données trouvent leur préfiguration la plus naturelle dans l'Ancien Testament, en particulier dans ce que l'Ecriture nous raconte du séjour de peuple hébreu au désert après le passage de la Mer Rouge.

Le séjour de quarante jours au désert et la Tentation diabolique

Jésus est conduit par l'Esprit au désert (εἰς τὴν ἔρημον). D'ordinaire Marc ne traite pas ἔρημος comme un substantif, mais parle de «lieu désert» (1,35.45 ; 6,31.32.35). Deux exceptions seulement sont à relever : 1,3-4 et notre passage. La première exception provient de la dépendance littéraire à l'égard d'Isaïe (40,3). A la suite de M. Sabbe (14) nous croyons que la présente exception s'explique d'une manière analogue par la dépendance littéraire à l'endroit de Deut. 8,2 : «Souviens-toi de tout le chemin par lequel Yahvé, ton

(14) *De tentatione Jesu in deserto*, «Collationes Brugenses», 4 (1954), 461 462.

Dieu, t'a fait marcher (ἤγαγεν) pendant quarante ans dans le désert (ἐν τῇ ἐρήμῳ) afin de t'humilier, de t'éprouver (ἐκπειράσῃ) et de connaître le fond de ton coeur : allais-tu oui ou non garder ses commandements ?».

Cette dépendance est déjà suffisamment indiquée par la présence dans les deux textes de trois éléments communs : le désert, le chiffre quarante (15), la Tentation ; elle ressortira clairement, pensons-nous, de l'étude du récit plus détaillé de saint Matthieu (cf. infra). Dans la grande prière messianique d'Isaïe 63-64, qui nous a servi plusieurs fois à éclairer la scène du Baptême (16), c'est *l'Esprit de Yahvé* qui se fait dans le désert (δι'ἐρήμου) le guide (ὡδήγησεν) du peuple choisi (63,13-14) : Tout se passe comme si les données qui servent de base au récit évangélique de la Tentation, non seulement chez Marc, mais encore chez Matthieu et Luc, étaient une synthèse de Deut. 8,2 et d'Is. 63,13-14 (17).

Ainsi donc le fait que Jésus est conduit au désert par l'Esprit a son correspondant dans l'affirmation plusieurs fois répétée que c'est Yahvé (ou son Esprit) que a conduit le peuple hébreu dans le désert : Deut. 8,2 ; 29,4 (cf. 32,12) ; Is. 63,13-14. Le premier de ces textes ne signifie pas seulement que Dieu a dirigé les Hébreux pendant cette rude traversée, mais encore qu'il a voulu celle-ci comme un moyen de formation.

---

(15) A vrai dire le chiffre quarante dans le T. M. manque dans les LXX, mais il est indiqué deux versets plus bas.

(16) Cf. notre étude *Le Baptême de Jésus d'après l'Evangile selon saint Marc* (1,9-11), dans «Catholic Biblical Quarterly», Octobre 1959, pp. 468-490.

(17) Il n'est pas très aisé d'expliquer le ἐκβάλλειν de Mc. 1, 12 ; c'est là le verbe consacré pour les expulsions de démons dans les Evangiles. Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus*, p. 21) est d'avis de lui donner ici pareillement son sens fort : Jésus aurait été transféré dans le désert par l'Esprit comme nous voyons des prophètes transportés miraculeusement par Dieu dans l'A. T. (cf. par ex. Ez. 3,14 sq. ; 8,3 ; 11,24). Cependant il se peut que ἐκβάλλειν n'ait ici que la signification affaiblie de «faire, sortir, envoyer», comme dans Mt. 9.38 ; Mc. 1,43 ; 5,40 ; Jo. 10,4 — En Chron. 23,14 ; 29,5... ἐκβάλλειν = הוֹצִיא. Autre question : ce verbe est-il primitif ou est-il à mettre au compte du style de Marc ? L. Vaganay le tient pour primitif (*Le Problème Synoptique*, Paris, Tournai, Rome, 1952, p. 212). Au contraire M. Sabbe (*De tentatione Jesu*, p. 461, note 5) estime qu'il tient au goût du second évangéliste pour les termes forts et que c'est ἀνάγειν de Mt. Lc. qui est primitif ; en effet c'est là le terme usité en Deut. 8,2 (ἤγαγεν) pour la conduite par Dieu des Hébreux à travers le désert ; on peut ajouter que le même verbe est encore répété deux fois en Is. 63,13-14 pour caractériser le même évènement.

La plupart du temps, dans les Evangiles, le désert est plus qu'une notion purement géographique (18). Dans la mention qui en est faite soit à propos du Baptiste (les quatre évangiles), soit au sujet de la multiplication des pains (les trois Synoptiques ; cf. Jo. 6,31,49), soit au sujet de l'apparition du Fils de l'homme (discours eschatologique de saint Matthieu, 24,26), il est clair qu'il revêt une signification théologique, et même eschatologique, qui doit être élucidée à partir de l'Ancien Testament.

Dans l'Ancien Testament le désert a deux significations fondamentales, en apparence opposées et qui en réalité sont liées. Il est d'abord une terre affreuse et désolée (Deut. 1,19 ; 32,10 ; Ez. 6,14...), considerée facilement comme le repaire des démons et des bêtes malfaisantes (Is. 13,21 ; 14,23 ; 30,6 ; 34,11.16 ; 35,7 ; Soph. 2,14 ; Tobie 8,13 ; Mt. 12,13 ; Lc. 8,29 ; 11,24 ; Hebr. 11,38 ...) (19). Pour cette raison même, le désert est un lieu (et aussi un temps) d'épreuve, l'endroit où l'homme se trouve privé des sécurités humaines et où le combat avec les forces mauvaises atteint facilement son paroxysme (cf. surtout le grand texte d'Osée 2,5-15). Mais occasion de souffrances, de privations et de luttes, le désert est également le lieu, où, loin du bruit et des séductions du monde, s'expérimentent le plus aisément, et la proximité avec Dieu, et la dépendance totale de l'homme à son endroit. Aussitôt après avoir décrit les privations purificatrices et médicinales de la vie au désert d'Israël, épouse de Yahvé, Osée fait dire à Dieu :

> C'est pourquoi je vais la séduire,
> la conduire au désert
> et parler à son coeur.
> Je lui rendrai ses vignobles,
> et je ferai du val d'Akor une porte d'espérance...
> Je te fiancerai à moi pour toujours,
> je te fiancerai à mois dans la justice et dans le droit (2,16-22).

---

(18) Cf. TW NT, II, art. ἔρημος, ἐρημία (G. Kittel), pp. 654-657 ; W. SCHMAUCK : *In der Wüste*, In Memoriam Ernest Lohmeyer (Stuttgart, 1951), pp. 202-223.

(19) Cf. encore Lev. 17,7 : interdiction d'offrir des sacrifices aux satyres (démons à forme de bouc) qui habitent le désert. Il est possible, sans être certain, qu'il faille voir un démon dans Azazel (Lev. 16,8.10.26) auquel est destiné le bouc que le grand prêtre envoie dans le désert chargé des péchés du peuple. Cf. H. CAZELLES : *Le Lévitique* (Bible de Jérusalem), Paris, 1951, p. 80, note b ; Bible de Pirot, tome II (A. Clamer), Paris, 1940, pp. 125-126.

Plusieurs fois, dans les Evangiles, il est dit que Jésus se retire dans la solitude pour prier: Mt. 14,23; Mc. 1,35; Lc. 5,16 (20). Ainsi que le montre clairement Osée 2, les textes bibliques qui expriment cette spiritualité complexe du désert se réfèrent à l'expérience historique des Hébreux qui, après le passage de la Mer Rouge, séjournèrent pendant quarante ans dans le désert sinaïtique: ils y furent éprouvés et succombèrent même à la tentation (cf. par ex. Ps. 78,18.40; Hebr. 3,8 sq.; 1 Cor. 10,5; Act. 7,41 sq.), mais ils expérimentèrent alors une protection divine toute spéciale et furent l'objet de faveurs inouies de la part de Yahvé: Jer. 2,2-3; Act. 7,36.13.18; Jo. 3,14; 6,31.49... Les grandes promesses eschatologiques du Deutero-Isaïe relatives à la transformation merveilleuse du désert s'appuient sur ces données. Et ce sont elles qui ont donné au désert cette signification eschatologique que l'on retrouve dans les passages évangéliques consacrés au précurseur.

Les exégètes ne sont pas pleinement d'accord sur la signification du désert dans le récit marcien de la Tentation. Selon LOHMEYER (21), il est à regarder comme l'endroit où habite Satan, comme le contraire de la cité sainte et du peuple saint. SCHNACKENBURG (22) fait valoir en sens opposé que jamais dans le second évangile le désert n'apparaît sous cet aspect: quand Jésus se retire au désert, c'est toujours pour prier et se reposer (1,35.45; 6,31-32); la sentence de Luc. 11,24 (Mt. 12,43) sur l'esprit immonde qui «erre par des lieux arides» est inconnue de Marc, qui, à la différence de Luc (8,29), ne met pas davantage l'épisode du possédé de Gérasa (5,1-20) en rapport avec le désert.

En réalité; pensons-nous, ces deux acceptions du désert ne sont nullement incompatibles, puisqu'elles sont déjà unies dans l'histoire

---

(20) A propos de cette réflexion de LAGRANGE (*Evangile selon Saint Luc*, p. 128): «Le désert est, depuis le Sinaï, le lieu où il est le plus facile de s'entretenir avec Dieu», P. Bonnard déclare: «Cette interprétation du désert contredit ce que la Bible nous apprend du désert comme lieu, non de repos, mais d'épreuve» (*Hommage et Reconnaissance*, Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth, Neuchâtel-Paris, 1946. *La signification du désert selon le Nouveau Testament*, p. 12). Cette critique nous paraît injustifiée; elle provient d'une vue incomplète des choses. Cfr. également VALLOTON: *Etude linguistique sur le concept de Tentation dans la Bible* (Strasbourg, 1943).

(21) *Das Evangilium des Markus*, p. 27.

(22) *Der Sinn der Versuchung bei den Synoptikern*, «Theologische Quartalschrift», 1952, pp. 307-308.

du peuple de Dieu. Il convient seulement d'ajouter cette précision qu'en allant au désert, Jésus, à la différence du Baptiste, ne lui assigne pas un rôle eschatologique essentiel. Dans la religion nouvelle, le lieu des grandes révélations ne sera pas le désert, mais la personne même du Christ (23).

Dans les deux passages du Deutéronome que nous avons cités plus haut (8,2,4 ; 29,4), les quarante années de séjour au désert sont expressément mentionnées. Et toute cette durée est présentée comme un temps d'épreuve et de *peirasmos :* 8,2 (πειράζω); 29,2 (πειρασμός); cf. Ex. 15,25 ; Sap. Sal. 11,9.10 ; 12,26. Il ne faut pas chercher ailleurs l'anticipation scriptuaire de la Tentation de Jésus pendant quarante jours. Alléguer en sens opposé, comme le fait Kittel, que quarante jours n'équivalent pas à quarante ans (24), c'est là, pensons-nous avec P. Bonnard (25) une objection assez futile, car la typologie véritable se fonde sur l'analogie des situations beaucoup plus que sur des ressemblances purement matérielles.

A l'encontre de Taylor (26) et de plusieurs autres exégètes, nous ne croyons pas que les quarante jours de Marc 1,13 aient quelque rapport, soit avec le séjour de Moïse sur le Sinaï pendant quarante jours et quarante nuits (Ex. 34,28), soit avec les quarante jours de marche d'Elie jusqu'à la montagne de l'Horeb (19,8). Il en va autrement des textes de Matthieu et de Luc.

Marc échelonne les tentations diaboliques sur quarante jours (27). Ce faisant, il semble aller à l'encontre de Matthieu et de Luc. qui les placent seulement à la fin du séjour de Jésus au désert. Pour supprimer cette différence, la Vulgate a ajouté «et» avant *tenta-*

---

(23) Cf. W. Schmaudk : *In der Wüste*, pp. 222-223 : «Wenn der Menschensohn die besondere Bedeutung der Wüste als eigenständigen Ort der Offenbarung aufhebt, weil dieser Ort mit Ihm gesetz ist und immer neu durch ihn selbst gesetz wird, so dass jeder geographische Ort zum Ort den Offenbarung werden kann..., kann nicht mehr das «In der Wüste» wie überhaupt nicht mehr eine geographisch gebundene Bezeichnung diesen Ort sachgemäss bestimmen... Es ist das neutestamentliche «In Christus», das das alttestamentliche «In der Wüste» aus gutem Grunde verdrängt und abgelöst hat. In Christus lebt und wirkt die Ekklesia.»

(24) TWNT, II, art. ἔρημος p. 665 ; f. en sens contraire TWNT, VI art. πεῖρα, πείραω, etc. H. Seesemann, p. 35, nonte 61.

(25) *La signification du désert*, p. 13.

(26) *The Gospel according to St. Mark*, p. 163.

(27) A la rigueur, la précision chronologique de quarante jours pourrait ne se référer qu'à ce qui précède et n'indiquer que la durée du séjour au désert, mais ce n'est pas là le sens normal du texte.

batur, et quelques exégètes conservateurs, tel KNABENBAUER (28), ont cru pouvoir accepter son texte en l'appuyant de l'autorité des Pères et de la raison de convenance que ceux-ci nous donnent: *dicunt daemonem non fuisse ausum aggredi Christum donec eum conspexerit esurientem et humana patientem*. En réalité, comme le note LAGRANGE (29), l'harmonisation forcée de la Vulgte est sans appui solide dans le grec et dans les versions non latines. Faut-il supposer, à la suite de saint Thomas (3a pars. quaest. 12, art. 3), que les tentations mentionnées par le second évangile ont précédé celles de Matthieu et de Luc? En raison des sources scriptuaires du récit évangélique, il nous semble de beaucoup préférable d'assigner comme origine à la donnée marcienne le parallélisme souligné ci-dessus avec la tentation des Hébreux au désert, qui selon le Deutéronome eut une durée de quarante années. Ce chiffre était sans cesse rappelé dans la liturgie par le Psaume 95.

> Pendant quarante ans j'eus cette race en dégoût,
> et je dis: C'est un peuple au coeur égaré,
> et ils n'ont pas connu mes voies (v. 10).

Cependant, alors que dans le désert les Hébreus sont tentés par Dieu qu'ils tentent lui-même à leur tour, Jésus est tenté par Satan; c'est là une différence considérable. Elle n'infirme nullement d'ailleurs la correspondance que nous venons d'établir entre les expériences du désert sinaïtique et l'expérience de Jésus. Dans une étude remarquable sur les tentations de Jésus dont nous reparlerons plus loin (30) DOM DUPONT rapplle opportunément comment les anciens auteurs sacrés, hostiles qu'ils étaient à tout dualisme métaphysique, n'hésitaient pas à faire de Dieu lui-même l'auteur de «tentations» que des écrivains plus récents et une théologie plus délicate ou plus évoluée ont attribuées au diable. Considéré comme une impiété et une atteinte à la souveraineté divine, le dénombrement d'Israël par David paraît cependant être en 2 Sam. 24,1 l'accomplissement d'un ordre divin; en remplaçant Yahvé par Satan, le premier livre des Chroniques (21,1.2) en fait le fruit d'une suggestion diabolique.

Nous sommes ainsi amenés à traiter de la nature de la tentation

---

(28) *Evangelium secundum Marcum* (Parisis, 1928), p. 39.

(29) *Evangile selon Saint Marc*, p. 15.

(30) *L'arrière fond biblique des Tentations de Jésus*, cf. plus haut p. 5, note 12.

selon l'Ecriture (31). En hébreu, cette idée est exprimée principalement par le verbe (au Piel) *nissa* et par le substantif *massa*. Il y a cette différence entre les deux mots que le verbe peut avoir un sens profane (essai, tentative de tout genre), tandis que le substantif revêt toujours une signification religieuse. La même différence se retrouve dans les LXX entre *peirazein*, traduction de *nissa*, et *peirasmos*, traduction de *massa*.

Il est à noter que dans l'Ancien Testament *peirazein* (= peiran) et *peirasmos* semblent avoir exclusivement le sens d'épreuve, qu'ils s'agisse des épreuves imposées par Dieu à l'homme ou de celles auxquelles parfois l'homme prétend soumettre Dieu ; ils ne désignent pas, comme si souvent dans le Nouveau Testament, la sollicitation proprement dite du mal. En Gen. 3,13 la séduction exercée par le serpent est exprimée par *apatan* (hébreu נשא)et en 1 Chron. 21,1, l'action diabolique par le verbe *episeiein* (hébreu סוּת). C'est ce qui fonde la distinction faite plus tard par les théologies, à la suite de saint Augustin, entre la tentation de simple épreuve (*tentatio probationis*) et la tentation de déception ou de séduction (*tentatio deceptionis vel seductionis*) (32).

Le passage d'un sens à l'autre est d'ailleurs plus facile qu'on ne pourrait le croire au premier abord : le même évènement (par ex. l'histoire de Job), considéré du point de vue du diable qui cherche à faire tomber l'homme, est une tentation au sens actuel du mot, tandis qu'il n'est qu'une épreuve si on le rattache à la Providence divine qui veut offrir à l'homme l'occasion de faire ses preuves (33). Au

---

(31) Cf. TWNT, VI, art. πεῖρα, πειράω etc... (H. SEESEMANN), pp. 24-28 ; S. LYONNET, *Le sens de* πειράζειν *en Sap. 2,24*, «Biblica» (1958), pp. 27-36.

(32) Pour cette distinction faite par saint Augustin de deux espèces de tentations, H. BROUILLARD donne les références suivantes : *De consensu Evang.* 2.30, n.° 71, P. L. 34, col. 1113 ; *In Heptateuchum*, 2, quaest. 58, P. L. 34, col. 616 ; *Epist. 205 ad Consentium*, n.° 16, P. L. 33, col. 647-648... Cf. DTC, art. *Tentation*, col. 117-118. La troisième espèce de tentation, mentionnée fréquemment par l'Ecriture et à laquelle se réfèrent les récits de la Tentation de Matthieu et de Luc, n'est plus une tentation de l'homme ; mais une tentation de Dieu par l'homme, elle est l'acte par lequel l'homme, par manque de foi ou de soumission, met à l'épreuve les attributs de Dieu, sa puissance, sa miséricorde, sa sagesse etc... Saint Thomas, et à sa suite, les moralistes chrétiens se sont efforcés de préciser la nature, les espèces et la malice de ce péché. Cf. sur toute cette question DTC, art. *Tentation*, pp. 117-127.

(33) Cf. J. HERING : *La première Epître de Saint Paul aux Corinthiens* (Paris, 1949), p. 83.

début de l'Epitre de Saint Jacques, le chrétien est invité à tenir pour un bienfait les *peirasmoi* de toute sorte auxquels il est en butte ; un peu plus loin il est dit que le *peirasmos* bien supporté vaut à l'homme la couronne de vie, et cependant, aussitôt après, que personne n'a le droit de se dire tenté par Dieu «chacun est tenté par sa propre convoitise qui l'attire et le leurre» (1,2.12-14).

Si l'on veut ramener ces divers points de vue à l'unité : il est sans doute permis de dire que la tentation biblique a le double caractère d'épreuve purificatrice et de séduction dangereuse (34), mais à la condition d'ajouter que ces deux caractères ne sont pas partout également soulignés. C'est uniquement la première perspective qu'envisage le Deutéronome, quand il parle de la traversée par les Hébreux du désert sinaïtique : «Souviens-toi der marches que Yahvé, ton Dieu, t'a fait faire pendant quarante ans dans le désert, afin de t'humilier, de t'éprouver et de connaître les sentiments de ton coeur : allais-tu, oui ou non, garder ses commandements ?». (Deut. 8,2 ; cf. 29,4.5). Par contre dans les évènements racontés Gen. 2-3, on discerne tout à la fois une épreuve imposée par Dieu et une sollicitation au mal moral.

En tant qu'il vient de Dieu, le *peirasmos* a pour but le triomphe sur le péché : c'est ce qui ressort clairement du texte suivant : «Ne vous effrayez pas, car c'est pour vous mettre à l'épreuve que Dieu est venu, et pour que sa crainte vous soit présente afin que vous ne pèchiez pas» (Ex. 20,20). Au contraire, dans la dernière demande du Pater (Mt. 6,13 par «ne nous induis pas en tentation»), et également dans la recommandation faite par Jésus à Gethsémani (Mc. 14,38 par. «Priez afin de ne pas entrer en tentation»), le *peirasmos* est l'occasion de péché qu'il faut éviter et dont il faut demander à Dieu d'être préservé. En ce dernier sens, «Dieu ne tente personne» (Jac. 1,13).

La rencontre du Christ avec le diable dans le désert semble bien revêtir le double caractère d'épreuve voulue par Dieu et rentrant dans son plan de salut et de tentation proprement dite (35), c'est-à-dire de sollicitation au mal : ainsi que le prouvent les textes parallè-

(34) C'est là le sujet de la thèse de P. Valloton : *Etude linguistique sur le concept de tentation dans la Bible* (Pro manuscripto), Strasbourg, 1943.

(35) Cf. P. Valloton : *Etude linguistique sur le concept de tentation*, p. 78 : «C'est l'Esprit de Dieu lui-même qui place le Fils de Dieu dans une situation telle qu'il lui faut prendre position. C'est l'Esprit de Dieu lui-même qui soumet Jésus le Christ à de telles attaques qu'une décision s'impose, décision qui demande un grand combat et une victoire finale dans un sens ou dans l'autre.»

les de Matthieu et de Luc, le diable a vraiment essayé de faire pècher Jésus et «de se débarrasser ainsi d'un adversaire qui lui paraissait dangereux» (Lagrange).

La tradition ajoute seulement cette précision rappelée par le P. Lagrange (36): «la tentation ne pouvait venir de l'intérieur de Jésus, trop parfait pour lui fournir un point de départ.» Nous pouvons rappeler ici le texte bien connu de saint Grégoire: *Sciendum nobis est quia tribus modis tentatio agitur, suggestione, delectatione, et consensu. Et nos cum tentamur, plerumque in delectationem, aut etiam in consensum labimur, quia de carnis peccato propagati, in nobis ipsis etiam gerimus unde certamina toleremus. Deus vero qui, in utero Virginis incarnatus, in mundum sine peccato venerat, nihil contradictionis in semetipso tolerabat. Tentari ergo per suggestionem potuit, sed ejus mentem peccati delectatio non momordit. Atque ideo omnis diabolica illa tentatio foris, non intus fuit* (Hom. in Evang. in Mt. 4,11; P. L. 76, col. 1135).

L'auteur des tentations de Jésus au désert est appelé σατανᾶς par Saint Marc, διάβολος par Saint Luc et Saint Matthieu; cependant c'est encore le mot σατανᾶς que ce diernier met sur les lèvres de Jésus repoussant le tentateur (4,10) (37).

Le mot hébreu *Satan* a la signification générale d'adversaire, et plus précisément d'adversaire juridique, d'accusateur. Il peut donc fort bien s'appliquer à des hommes: dans 1 Reg. 11,14, le roi Hadad de Damas est nommé «le satan de Salomon»; cf. encore 1 Reg. 5,18; 1 Sam. 29,4; 2 Sam. 19,28, et un sens plus précis d'accusateur Ps. 109,6. Ce n'est que tardivement que le vocable *Satan* est devenu un nom propre servant à désigner la puissance surnaturelle maléfique qui est l'ennemie née de Dieu et des hommes.

Très tôt, ainsi que le montre le chapitre 3 de la Genèse, Israël a vu dans le péché plus que la révolte de l'homme contre son Seigneur, l'intervention d'une puissance mystérieuse s'opposant à Dieu. Cependant, dans les temps anciens, la lutte menée en faveur du monothéisme laissait nécessairement à l'arrière-plan cet aspect des choses qui eût même risqué de conduire au dualisme: n'importait-il pas avant tout de faire prévaloir la croyance en un Dieu unique, tout puissant et essentiellement moral?

Mais à partir de l'exil, alors que la victoire du monothéisme était

(36) *Evangile selon St. Luc*, p. 135.

(37) TWNT, II, art. διαβάλλω, διάβολος (Foester), pp. 69-80.

désormais chose acquise, las malheurs des temps et probablement l'influence de la religion persane ont incliné les esprits vers une conception dualiste du monde (38), où le mal moral était rattaché à Satan comme à sa source première. Ce dualisme d'ailleurs est fort atténué: l'Ancien Testament ne connaît pas encore la division nette des hommes en deux camps opposés, régis respectivement par un esprit de lumière et un esprit de ténèbres, comme l'enseignera plus tard la littérature de Qumrân, à laquelle s'apparentent nettement à cet égard les écrits johanniques (39). En outre et surtout le dualisme dans l'Ecriture (et également à Qumrân) n'est que relatif, et non absolu, comme chez les Mazdéens et les Manichéens, car il est limité par la croyance en un Dieu unique foncièrement bon, créateur de l'univers (cf. Is. 45,7, ou certains ont cru découvrir, à tort sans doute, une polémique directe contre le dualisme iranien).

Il n'en demeure pas moins incontestable que Satan (ou le diable) se voit attribuer un rôle important dans le Judaïsme tardif. Ainsi s'explique qu'il prenne la place de Dieu en 1 Chron. 21,1.2. Ainsi s'explique encore le rôle joué par lui dans les livres de Job (1 et 2) et de Zacharie (3,1).

Dans les LXX, le mot *Satan* est traduit par *diabolos* qui veut dire originairement dénonciateur ou calomniateur. Dans le Nouveau Testament, les mots *satanas* et *diabolos* sont équivalents, avec cette seule différence que le premier trahit une plus grande conformité au langage palestinien. Las autres équivalents néotestamentaires de *satanas* (ou diabolos) sont πονηρός, ἐχθρός, κατήγωρ, πειράξων, δράκων, ὄφις, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, ὁ θιός τοῦ αἰῶνος τοῦτου (2 Cor. 4, 4), ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἄερος, (Eph. 2, 2), Βελιάρ (2 Cor. 6, 15).

Plus importante que cette question de vocabulaire est celle du rôle joué par Satan dans le Nouveau Testament, et tout d'abord dans l'existence de Jésus. Ce rôle est capital ainsi que l'indique le seul fait de l'apparition de ce personnage au début même de la vie publique de Jésus. Il est d'ailleurs relativement aisé à comprendre: si dans la Bible «l'idée de péché est comme l'envers de l'idée de Dieu» (40), Jésus qui vient détruire le péché et établir le Règne de

(38) Cf. W. Bousset, H. Gressmann: *Die Religion des Judentums* (Tübingen, 1926), pp. 514 sq.

(39) Cf. K. G. Kuhn: *Die in Palästina gefundenen hebraïsche Texte und das Neue Testament*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1950, pp. 102-211.

(40) Cf. A. Gelin: *Les idées maitresses de l'Ancien Testament* (Paris, 1948), p. 66.

Dieu rencontre tout naturellement sur son chemin l'Adversaire par excellence de Dieu et de son Règne. Quelle qu'ait été la pensée personnelle de l'auteur yahviste en Gen. 3, la tradition subséquente (Sap. 2,24; Jo. 8,44; Apoc. 12,9) a vu dans le serpent du paradis terrestre le diable qui, dès les origines, a cherché à introduire le désordre dans l'oeuvre du Créateur. Si vraiment le Baptême de Jésus fait pressentir une nouvelle création, n'est il pas normal que Satan vienne une fois encore essayer d'entraver l'oeuvre divine? La place prise soudain par le Tentateur dans les Evangiles est un signe de l'importance primordiale de la mission de Jésus. Ainsi que le souligne avec beaucoup de force FASCHER (41), sans l'acceptation franche du personnage de Satan, il est impossible de comprendre la profondeur de l'oeuvre rédemptrice du Christ.

Il est à noter encore avec le même exégète (42) que ce personnage de Satan est inassimilable de la part de la pensée grecque, qui manque même de mot propre pour le désigner. C'est ce qui fait que les Juifs hellénisés, du genre de Josèphe et de Philon, le laissent complètement de côté. Chez Josèphe, le mot *diabolos* manque complètement bien qu'il fasse grand usage de *diaballô* et de *diabolè;* chez Philon, il n'est usité qu'une fois comme adjectif dans un catalogue de vices. Les influences hostiles qui s'exercent de l'extérieur sur les hommes sont attribuées par Josephe et Philon à la nécessité (ἀνάγκη), à la fortune (τύχη), au destin (εἱμαρμένη). Les auteurs modernes qui, regardant le diable comme un mythe, traitent les passages évangéliques qui en parlent comme autant de créations de la communauté (Gemeinde-theologie) ou des haggadas scripturaires, obéissent à un présupposé philosophique qui dérive en dernière analyse du monde grec.

LE SERVICE DES ANGES ET LA COMPAGNIE DES BÊTES SAUVAGES

Ce sont là deux traits que les commentateurs ont expliqués de multiples façons. Il nous semble qu'ils s'éclairent mutuellement.

Commençons par le service des anges. Dans le grec profane (43), le verbe *diakonein* veut dire fondamentalement «servir à table» (Aristophane, Acharnenses, 1015 sq; Diodore de Sicile, 5,28,4; Athénée

(41) *Jesus und der Satan*, pp. 29 sq.

(42) *Jesus und der Satan*, pp. 27-28.

(43) Cf. TWNT, II, διακονέω, διακονία, διακόνος (BEYER), pp. 81-93.

le Sophiste, 9,21...) ; mais très souvent il exprime l'idée de service prise dans son amplitude. Ce double emploi se retrouve dans le Nouveau Testament. Certes les passages ne manquent pas où *diakonein* doit être entendu de la manière la plus générale (Mt. 20,28; Mc. 10,45; Jo. 12,26 ; Rom. 15,25 ; 2 Cor. 3,3 ; 8,19.20...). Cependant, dans les Evangiles Synoptiques, c'est la signification première, celle de servir à table, qui demeure la plus habituelle, même si elle est parfois atténuée : Mc. 1,31 ; 15,41 (donc tous les cas en dehors de notre passage, sauf 10,45) ; Mt. 4,11 ; 8,3 ; 10,40 ; 12,37 ; 17,8 ; 22,26.27 (tous les cas sans exception).

Dans ces conditions n'est-il pas indiqué d'entendre *diakonein* de Mc. 1,13 d'un service d'ordre physique, comme le gâteau apporté par un ange à Elie (1 Reg. 19,5-8) ? Ce sens est tout à fait en situation dans le désert où Jésus se trouve privé de nourriture ; il est retenu par ex. par Klostermann, Schniewind. Cependant d'autres commentateurs préfèrent rester dans le vague, comme par ex. Lagrange qui écrit : «Les anges servent Jésus par toutes sortes de bons offices». La suite de notre enquête va peut-être nous permettre de sortir de cette incertitude.

Certains ont pensé que la mention des bêtes sauvages avait pour seul but d'accentuer la solitude de Jésus. Beaucoup d'auteurs ne voient là qu'un détail pittoresque. Lagrange par ex. estime inutile de se demander si les bêtes sont hostiles ou soumises. En réalité ce n'est pas là chose indifférente pour qui cherche à dégager la signification doctrinale que ne saurait manquer d'avoir un trait aussi inattendu, surtout dans un récit qui s'avère par ailleurs chargé de réminiscences scripturaires et d'intentions théologiques.

Klostermann (44), Schniewind (45) et Jeremias (46) font appel à l'idée du Christ nouvel Adam, vivant comme le premier en parfaite entente avec les bêtes sauvages. En sens contraire, d'autres auteurs rappellent que dans la Bible le désert, habité par des bêtes féroces, est mis en rapport avec les démons : la victoire de Christ sur le diable et sa victoire sur les bêtes seraient une seule et même chose, et c'est ce triomphe qu'aurait entendu suggérer le second évangile (47). Comment choisir entre ces opinions divergentes, ou, si elles ne sont pas incompatibles, comment les coordonner entre elles ?

(44) *Das Markus Evangelium*, p. 11.
(45) *Das Evangelium nach Markus*, p. 49.
(46) TWNT, I, art. *Adam*, p. 141.
(47) *The Gospel according to St. Mark*, p. 164.

Le plus simple semble-t-il, est d'avoir recours tout d'abord aux traditions qui jusque là nous ont servi de guide. Dans le désert, les Hébreux se trouvent avec des bêtes sauvages «des serpents brulants et des scorpions» (Deut. 8,15; cf. 32,10), et Dieu les nourrit miraculeusement de la manne (Deut. 8,3; 29,5), appelée ailleurs, dans les LXX et la Sagesse, le pain des anges (Ps. 78,23-24; Sap. 16,20-21). Ainsi donc les mêmes références bibliques qui ont éclairé le transfert de Jésus au désert, les quarante jours et la tentation, expliquent également la mention des bêtes sauvages et le service des anges.

S'il en est ainsi, il n'est pas très exact de soutenir, comme l'ont fait M. SABBE (48), DOM DUPONT (49) à la suite de L. VAGANAY (50), que ces dernières données de Marc seraient peu intelligibles en elles-mêmes, abstraction faite du Psaume 91 que Jésus cite en Matthieu et Luc pour répliquer au Tentateur: «Il a pour toi donné ordre à ses anges..., sur le lion et la vipère tu marcheras.» La preuve serait ainsi faite, dit-on, que la présentation de Marc n'est qu'un résumé d'un récit plus détaillé de la Tentation, celui qui a donné naissance à la rédaction des deux autres Synoptiques.

Nous avouons n'être point convaincu par cet argument. A la différence de saint Marc, le psalmiste ne suppose pas une vie menée en compagnie des bêtes sauvages; il promet seulement au juste qu'il pourra les affronter sans crainte s'il en rencontre sur son chemin. Parce que dans le Psaume le secours des anges est promis au juste en même temps que la protection contre le lion et le dragon (vv. 12-13), il a paru légitime de conclure de là que, dans le second Evangile, la présence des anges, venant après la mention des bêtes sauvages, avait pour but d'assurer l'immunité de Jésus. Mais si Marc avait pensé celà, n'aurait-il pas compris de travers la pensée du psalmiste qui ne met aucun rapport entre les bêtes sauvages et les anges, ceux-ci n'ayant seulement pour rôle d'empêcher que le pied ne heurte contre la pierre? Dans Matthieu, comme le reconnait Dom Dupont lui-même, l'intervention des anges, faisant suite au jeûne et à la faim de Jésus, a certainement pour but de subvenir à ses nécessités matérielles, conformément au sens usuel du verbe *diakonein* dans les Sypnotiques. Nous croyons que telle est pareillement l'idée de Marc, non parce que nous tenons à la ramener de force à celle de

(48) *De tentatione Jesus in deserto*, p. 462.
(49) *L'arrière-fond biblique des tentations de Jésus*, p. 294.
(50) *Le problème Synoptique* (Paris-Tournai, 1954), p. 213.

Matthieu, mais parce que ce sens nous semble postulé, et par *diakonein* (qui peut difficilement vouloir dire «protèger»), et par les allusions vétérotestamentaires qui servent de base au récit. Il en résulte que c'est toute l'histoire de l'Exode qui se renouvelle en quelque sorte en faveur de Jésus.

Cependant cette interprétation *communautaire* du texte évangélique, selon laquelle Jésus apparaît comme portant en lui le nouveau peuple de Dieu, réplique de celui du désert sinaïtique, est loin d'en épuiser le sens. Dans le récit du Baptême, on l'a dit plus haut, les deux points de vue communautaire et personnel ou messianique sont intimement liés. Il en va de même ici, et c'est en partant de là que nous allons pouvoir retrouver la perspective messianique du nouvel Adam et de la restauration de la paix paradisiaque proposée par plusieurs commentateurs.

Dans la pensée de Marc en effet, ainsi que l'a souligné Lohmeyer (51), la tentation n'atteint pas ici un homme ordinaire, auquel cas elle eût paru tout à fait normale. En effet, selon la tradition biblique et juive qui a beaucoup influencé le Christianisme primitif —le chapitre 11 de l'Epitre aux Hébreux est là pour en témoigner— tous les grands personnages de l'Ancienne Alliance, et même tous les justes et le peuple de Dieu pris dans son ensemble ont connu le *peirasmos* (52). Mais ici la tentation affecte un personnage pour lequel elle semblait de prime abord impensable. Jésus qui affronte Satan n'est autre que le Messie, et un Messie trascendant, le Fils bienaimé auquel a rendu hommage la voix céleste. Il est allé au désert sous l'impulsion de l'Esprit qui s'est posé sur lui au Baptême, tout comme le Messie Davidique d'Isaïe 11 ou le Serviteur de Dieu d'Isaïe 42 n'agissant que sous l'action de l'Esprit. L'être mauvais qui s'attaque à Jésus est ainsi son adversaire-né, en même temps que l'adversaire de Dieu.

Quant au Christ, il est fortifié par les anges qui sont ses serviteurs. Ce service permanent des anges est un trait tout à fait remarquable. Il est beaucoup plus que le gâteau apporté occasionnellement par un ange à Elie. Il ne peut non plus être suffisamment expliqué par le souvenir de l'Exode, car si dans le désert les Hé-

(51) *Das Evangelium des Markus*, p. 28.

(52) Cf. J. A. Korn: ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ, *Die Versuchung des Glaubigen, in der griechischen Bibel.* BVAT (Stuttgart, 1937), pp. 48-76. Il va sans dire que les incrédules et les impies ne connaissent pas le *peirasmos* biblique.

breux mangent «le pain des anges», ils ne sont pas servis par eux. Impliquant une subordination essentielle, ce trait évoque les nombreux passages du Nouveau Testament où les anges sont au service du Messie transcendant (Mc. 8,38 par.; 13,27 par; Mt. 25,31; Jo. 1, 52...) et sont appelés les anges du Fils de l'homme (Mt. 16,27; 24,31) comme ils sont appelés les anges de Dieu (Mt. 28,2; Lc. 18,8; 15,10; Jo. 1,52)...

Dans ces conditions on conçoit sans peine que Marc ait jugé inutile de faire la moindre allusion à l'issue de la lutte: la victoire sur le diable va de soi pour un personnage de cette qualité, investi de la puissance de l'Esprit; la suite du récit évangélique illustrera ce triomphe par des expulsions de démons.

Ainsi donc, concurremment avec la scène du Baptême, la brève mention de la Tentation constitue une sorte de préface au second évangile; avant l'ouverture du ministère public, elle en définit l'objet: *Jésus, Messie et Fils de Dieu, est pour le monde la bonne nouvelle du salut; car, avec une puissance irrésistible, il doit renverser le Royaume de Satan et établir le Royaume de Dieu.*

Mais si Jésus vivant au milieu des bêtes sauvages est le Messie annocé par Isaïe (chapitre 11 et 42), ne convient-il pas de faire intervenir ici le thème deutéro-isaïen de la création nouvelle qui comporte précisément la pacification du monde animal: plus de bêtes fauves, plus d'animaux carnassiers, plus aucun être nuisible? (53):

> Le loup et l'agneau paîtront ensemble;
> le serpent se nourrira de la poussière;
> le lion, comme le boeuf, mangera du fourrage,
> et le serpent se nourrira de terre. (65,25)

Des promesses de ce genre se lisent également (en Osée 2,20, Ezéchiel 34,25-28, Isaïe 35,9), en un contexte qui parle du rétablissement du peuple choisi, tant il est vrai que dans l'Ecriture l'annonce de la nouvelle création et celle du nouvel Exode se ressemblent et s'apppellent. Il est permis dès lors de croire qu'en même temps qu'au séjour des Hébreux au désert le second évangéliste songe à la restauration de la paix paradisiaque quand il nous montre Jésus

(53) Cf. SPITTA: *Beiträge zur Erklärung der Synoptiker*, Die Tiere in die Versuchungsgeschichte, ZNW, 1904, pp. 323-326.

Messie vivant en campagnie des fauves : il n'a pas lieu de les redouter, car c'est une assertion biblique constante, illustrée notamment par le Psaume 91 et qui s'applique à plus forte raison au Messie, que l'homme domine aisément le monde inférieur quand il se maintient en amitié parfaite avec Dieu et qu'il a triomphé du mal moral. Les anges ne lui sont pas nécessaires pour se garantir des bêtes : il n'a rien à craindre d'elles. Située comme elle est comme un contexte eschatologique, la formule évangélique (μετὰ τῶν θήριων) rappelle tout spécialement le pact avec les bêtes sauvages (μετὰ τῶν θήριων) qui en Os. 2,20 accompagne la restauration de l'alliance (54).

Il est à noter que dans la finale de Marc (16,17-18) le pouvoir sur les démons et l'immunité à l'égard des serpents sont donnés comme allant de pair ; même association en Luc. 10,17-19.

On ne saurait oublier que l'oracle d'Is. 65,25 mentionné plus haut est lui-même un emprunt à Is. 11,6-8 c'est à dire à la dernière des prophéties de l'Emmanuel, où nous voyons un enfant mystérieux, qui instaure sur la terre une paix parfaite et en fait disparaître toute trace d'injustice (9,1-6), jouir après sa naissance (7,14-15)

(54) Dans l'Ecriture la restauration de l'amitié divine s'inscrit normalement dans un cadre printanier et paradisiaque (cf. les descriptions du printemps dans le Cantique). Plusieurs Pères de l'Eglise et d'anciens théologiens ont eu le tort, croyons-nous, de se figurer naïvement que le paradis terrestre, habité aux origines par Adam et Eve, était toujours présent sur la terre, quoique totalement séparé de notre monde pècheur, et inaccessible aux hommes, et qu'il constituait comme la région inférieure du royaume céleste, une résidence provisoire des élus (Ces idées anciennes sont exposées par Dom A. Stolz : *Théologie de la Mystique*, Chevetogne, 1939, pp. 18 sq.). Ainsi que le note le P. Danielou, la vraie conception biblique n'est pas le retour des hommes au paradis d'Adam, mais bien plutôt la création d'un Eden nouveau à la fin des temps (*Sacramentum Futuri*, Paris, 1950, p. 14). Il n'en reste pas moins vrai que les anciens auteurs, en particulier Saint Grégoire le Grand et Saint Thomas d'Aquin, étaient bien dans la ligne de l'Ecriture quand ils concevaient la mystique chrétienne comme un retour au mode d'existence d'Adam au paradis terrestre, existence caractérisée par la familiarité avec Dieu, la soumission parfaite de la raison à Dieu et des puissances inférieures à la raison, enfin une certaine royauté exercée par l'homme ainsi uni à Dieu sur tout le reste de la création : «Cette comparaison entre la mystique et l'état primitif met en lumière la base dogmatique de nombreux phénomènes fréquents dans la vie des mystiques et qui, sans ce point de vue, demeurent insuffisamment expliqués. Ainsi quand les saints ont vécu familièrement dans la compagnie des bêtes sauvages, lorsque la créature non raisonnable a obéi à leur volonté, lorsque leur corps a été protègé de la corruption après la mort, c'est la restauration paradisiaque qui leur était en partie accordée» (A. Stolz, p. 115). Cff. A. Feuillet : *Le Cantique des Cantiques* (Paris, 1952), pp. 156-157.

d'une nourriture miraculeuse de caractère paradisiaque, mais rappelant en même temps à peu près certainement la manne du désert, ainsi qu'on l'a démontré récemment (55).

Par ce biais se trouve confirmée l'explication que nous avons donnée du service des anges: conjointement avec la mention des bêtes sauvages, elle a une portée messianique du même genre que la mention de la crème et du miel en Is. 7,15 et que la reconciliation de l'homme avec le monde animal en Is. 11,6-8.

Il vaut la peine de regarder de plus près l'oracle d'Is. 7,14-15: «Voici que la jeune fille a conçu, et elle enfante un fils, et elle lui donne le nom d'Emmanuel. De crème et de miel il se nourrira *afin qu'il sache* rejeter le mal et choisir le bien.» Ces versets mystérieux ont donné lieux aux explications les plus divergentes, et à des hypothèses multiples qu'il serait hors de propos de rappeler ici. Un seul point retiendra notre attention. S'il convient de traduire *leda'tô* par «afin qu'il sache», version assurément la plus normale, à la crème et au miel, cette nourriture procurée par Dieu en un temps de misère où manquent les moyens naturels de subsistance, parait être assigné *exactement le même rôle pédagogique qu'à la manne du désert*, dans ce passage du Deutéronome que, plus haut, nous avons cru devoir mettre à la base même du récit évangélique de la Tentation: «Souviens-toi de tout le chemin par lequel Yahvé, ton Dieu, t'a fait marcher pendant quarante ans dans le désert, *afin de t'humilier, de t'éprouver* et de connaître le fond de ton coeur: allais-tu oui ou non garder ses commandements? Il t'a humilié, il t'a fait sentir la faim, il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères n'aviez connue, afin de te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout ce qui sort de la bouche de Yahvé» (8,2-3).

Après avoir fait ce rapprochement suggestif, le P. Dreyfus ajoute (56): « Bien entendu, la réalisation de cette prophétie dépassera l'annonce. Jésus n'aura pas besoin de cette pédagogie pour choisir

---

(55) F. Dreyfus: *La Doctrine du Reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, RSPT, 1955, pp. 368-373. Cette explication de P. Dreyfus nous pousse à renoncer pour Is. VII à tout remaniement textuel. En outre nous persistons à croire, toujours avec le P. Dreyfus, que cet oracle est directement et littéralement messianique. Les raisons mises en avant pour renoncer au messianisme litteral ne sont pas décisives.

(56) *La doctrine du reste d'Israël*, p. 371, note 23.

le bien et éviter le mal. Il est pourtant remarquable qu'en fait le Sauveur voudra, au désert, se replacer dans les conditions de l'Israël de l'Exode. En tant que chef de l'Israël nouveau, du Reste, il refera l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu.»

Conclusion

Le récit de Marc est-il le récit primitif?

Nombre d'exégètes estiment que, malgré sa brièveté, la notice de Marc est primitive et indépendante ; elle se suffirait à elle-même et serait la source des deux autres récits. Le trait énigmatique relatif à la compagnie des bêtes sauvages ne saurait, dit-on, être que primitif ; si les deux autres évangélistes ne l'ont pas reproduit, c'est peut-être qu'ils n'en comprenaient plus la signification (57). Nous avons parlé plus haut de la thèse de Arnold Meyer : selon ce critique, les récits détaillés de Matthieu et de Luc ne seraient qu'un développement haggadique de la donnée d'ailleurs essentiellement mythique, de Marc 1,13. A. Fridrichsen (58) et E. Percy (59) sont d'un avis semblable ; Percy rejette explicitement tout recours à la *Quelle*.

L'opinion la plus généralement soutenue, c'est que les narrations plus longues du premier et du troisième Evangiles résultent d'une fusion de Marc et des renseignements fournis par la *Quelle*. M. Dibelius (60) explique ainsi leur formation. La source première est le récit de Marc, construit selon les lois de la légende hagiographique pour marquer une étape dans l'existence de Jésus. Le dialogue de Jésus avec Satan, qui porte sur le caractère messianique de Jésus, dérive partiellement de la source Q qui ne devait contenir que les réponses du Christ, rassemblées ici dans une intention parénétique. Tout le reste : introduction aux paroles de Jésus et conclusion, est création des évangélistes. Font pareillement intervenir Marc con-

---

(57) Cf. A. W. Argyle : *The Accounts of the Temptation of Jesus in relation to the Q hypothesis*, «Exp. Tim.», 64 (1952-1953), pp. 382 sq.

(58) *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, pp. 89-90.

(59) *Die Botschaft Jesus*, p. 14.

(60) *Die Formgeschichte des Evangeliums*, pp. 129 (note 1), 235, 255, 274.

sidéré comme primitif de concert avec la *Quelle* F. SPITTA (61), J. JEREMIAS (62), R. SCHACKENBURG (63) et beaucoup d'autres...

Ces opinions sont loin de s'imposer. En particulier le caractère primitif de Marc n'est pas du tout évident. Baptème et Tentation sont liés intrinsèquement, comme sont liés dans l'histoire du peuple choisi le passage de la Mer Rouge et le séjour au désert (64), ou encore comme dans la Genèse le récit de la tentation suit celui de la création. Or, ce lien qui paraît essentiel est beaucoup mieux marqué par Matthieu et Luc que par Marc. Littéralement parlant, dans le second évangile, l'épisode de la Tentation est coupé de celui du Baptême. En outre, bien qu'ayant (nous l'avons montré), le même sens fondamental que les récits parallèles, il est très schématique et manque de clarté ; il ne peut être bien compris qu'en ayant recours à eux. Ces deux phénomènes doivent s'expliquer de la même manière.

Certes le récit marcien de la Tentation renferme plusieurs traits qui ont toutes chances d'être primitifs. L. VAGANAY (65) mentionne: «la construction parataxique (και quatre fois répété), le verbe ἐκβάλλει bien plus dur que ἀνήχθη de Mt. et le ἦγετο de Lc., le substantif Σατανας dérivé de l'araméen au lieu de *diabolos* de Mt., Lc., la répétition ἐν τῇ ἐρήμῳ après εἰς τὴν ἔρημον, et surtout la mention des bêtes sauvages: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων.

Une remarque précieuse de SPITTA (66) vient cependant atténuer l'originalité de ce dernier trait. Dans la tradition juive, fuite du diable et assujettissement des bêtes sauvages vont ensemble, ainsi que le montre ce passage célèbre du Testament des douze patriar-

---

(61) *Die Versuchung Jesu*, dans «Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums», 111.2. Teil, Göttingen, 1907, pp. 47-51.

(62) *The parables of Jesus*, pp 98-99.

(63) *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*, pp. 302 305.

(64) Un signe non négligeable de ce lien, c'est que la même prière d'Is. 63 64 que nous avons mise à la base du récit du Baptême semble avoir été utilisée pour prémunir les chrétiens contre le péché: C'est du moins ce que suggère Eph. 4,30: «Ne contristez pas l'Esprit Saint de Dieu qui vous a marqués de son sceau pour le jour de la délivrance.» Bien que le verbe employé ne soit pas le même de part et d'autre (dans l'Epitre et dans les LXX), l'idée de «contrister l'Esprit Saint» est trop spéciale pour qu'on ne voit pas ici une référence à Is. 63,10: «Mais ils se révoltèrent, ils contristèrent son Esprit-Saint». Négligé d'ordinaire par les commentateurs d'Ephésiens, ce rapport est au contraire indiqué par ceux d'Isaïe: Duhm, Marti, Volz, Fischer...

(65) *Le Problème Synoptique*, p. 212.

(66) *Die Tiere in der Versuchungsgeschichte*, pp. 433-326.

ches: Nephtali, c. 8: ἐάν ἐργάσησθε τὸ καλόν, εὐλογήσουσιν ὑμᾶς καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι... καὶ ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν, καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς, καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν. Même chose dans les Testaments d'Isachar (c. 7) et de Dan (c. 5) et dans l'Assomption de Moïse (c. 10). S'il en est ainsi, le texte de Marc et la conclusion de Matthieu se ressemblent, et la compagnie des bêtes sauvages n'est dans le second évangile que la conséquence et comme une expression équivalente de la défaite du Tentateur: Marc 1,13: καὶ ἦν μετὰ τῶν θήριων καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ dit au fond la même chose que Mt. 4,11: τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.

Aussi bien Matthieu et Luc ont-ils eux aussi des traits primitifs absents du second évangile. La victoire sur le diable est sans nul doute un élément essentiel qu'on s'attend à voir souligné, et cependant Marc ne le mentionne pas explicitement. Il parle du service des anges, mais celui-ci, qui ne peut avoir pour but de prémunir contre des bêtes tenues pour inoffensives (cf. supra), ne prend son sens que dans Matthieu où il est la réponse faite par Dieu au Christ qui a faim et se refuse à opérer un prodige pour se nourrir.

Tout se passe comme si l'auteur du second évangile, connaissant un récit beaucoup plus développé de la Tentation, du genre de ceux que nous ont conservé les deux autres Synoptiques, l'avait volontairement abrégé, sans doute parce qu'il estimait que la discussion entre Jésus et Satan à l'aide de textes de l'Ecriture, comme aussi les deux dernières tentations avec leurs circonstances étranges, pouvaient désorienter ses lecteurs d'origine païenne et affaiblir la proclamation qu'il entendait faire de la transcendance du Christ. On peut aussi conjecturer plus simplement que le milieu chrétien spécial dont il reflète les traditions avait l'habitude de passer rapidement sur cet épisode qu'on se contentait de résumer.

A. Feuillet, P. S. S.
Professeur à l'Institut Catholique de Paris

NOTAS

El Ms. 4084 ff. 1-11 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo

UN LARGO FRAGMENTO DEL TARGUM DE JONATAN BEN 'UZZIEL EN TEXTO BABILONICO

11 hojas de papel oriental conservadas en muy mal estado, rotas, gastadas y sucias. Muchos bordes deteriorados por el agua. 31 × 24 centímetros. Las hojas 1-3 están mejor conservadas. Con mucha paciencia se puede ir leyendo la mayor parte del texto; pero no todo, aun de las partes conservadas, puede ser leído. El texto está escrito por las dos caras; a dos columnas de 24 líneas cada una. El carácter de la escritura es muy hermoso y debido a escriba profesional. Su caligrafía se encuentra en bastantes Mss. yemeníes de idénticas o parecidas características textuales, a saber, Mss. yemeníes copiados de Mss. babilónicos.

El contenido es texto hebreo, alternando con el Targum de Jonatán ben 'Uzziel, a Jueces 21, 22-25, I Sm. 1, 1-3, 12 y II Sm. 18, 19-23, 4. Aunque la mayor parte de este texto ya se conserva en texto babilónico en el Ms. 229 del Seminario Judío de Nueva York, falta allí II Sm. 18, 19-22, 30, que puede ser suplido por el texto targúmico de este Ms. de Estrasburgo.

El texto hebreo y targúmico van separados por un punto como en tantos Mss. yemeníes antiguos. Los signos de puntuación sólo son ◌ֲ ◌ֱ ◌ִ ◌ֵ ◌ֶ ◌ַ (šewá móvil). Aunque, a veces, en la transcripción que sigue a continuación, falte alguna vocal o šewá móvil, ello se debe no a que falte en el Ms., sino a que no hemos podido ver tales signos por el mal estado del Ms.

El haber puntuado el naqdán completamente las palabras es causa de encontrar frecuentes yemenismos en la puntuación del Targum, pues habiendo sido copiada la puntuación de un original babilónico, escrito en el sistema babilónico simple defectivo en el que palabras o sílabas

fáciles de puntuar no son vocalizadas, el puntuador yemení de nuestro Ms. tuvo que suplir las vocalizaciones que faltaban en el original introduciendo forzosamente modos vocálicos del sistema yemení. De ahí se explica la dualidad de puntuaciones babilónicas (esquema šewá quiescente + וְ; בומף + וֹ) y yemení (esquemas šewá quiescente + וְ; בומף + וֹ;). Por influjo yemení probablemente se vocaliza normalmente כַּל (bab. כְּל) y וְ (babilónico וְ o וֹ) y "רַגַל (bab. "רְגַ), אַפרים (bab. "אְפ). En los nombres propios, por influjo del hebreo tiberiense, las yemenizaciones son frecuentes. Es relativamente común la forma de אַ y עַ avocálicos (1). Pero fuera de estas interpolaciones yemeníes, en gran parte inevitables, el texto targúmico es perfectamente-clásicamente-babilónico. Y de ahí el mérito del Ms.: nos ha conservado el texto de un largo fragmento de Jonatán ben 'Uzziel en su forma original babilónica. Es conocida la pobreza de tales textos babilónicos de que adolecíamos sobre todo antes de que descubriésemos, hace unos años, el Ms. 229 del Seminario Judío de Nueva York.

También es interesante encontrar textos del s. XIII o XIV, como el presente, puntuados en el sistema babilónico que hacía varios siglos —desde el siglo X— había perdido su vigencia.

Esto se explica por tratarse de Mss. copiados por yemeníes que sabían leer los signos babilónicos superlineales (2), y por tratarse, a la vez, de Targum o texto arameo que, a parte de ser su lengua aramaica peor conocida siempre que el hebreo, pudo salvarse del riesgo de cambios y acomodaciones a otro texto targúmico (y esto no totalmente, como acabamos de decir, ni por mucho tiempo), porque sólo había un texto targúmico para Onqelos y Jonatán ben 'Uzziel: el de Babilonia. Sólo poco a poco, del Targum (Onqelos y Jonatán) babilónico se fueron formando los textos tiberiense y yemeníes de tales Targumim.

Pero tratándose del texto hebreo, como, además del texto babilónico, existía desde fecha muy remota el texto tiberiense —continuador del «palestinense»,— y como tal texto tiberiense a partir del s. X se fué imponiendo en toda la diáspora, los yemeníes, aun copiando originales de texto hebreo babilónico no resistieron la tentación de acomodarlo al

---

(1) Sobre el šewá de los yemeníes nuestro amigo S. Morgan acaba de publicar *Ha-šĕwā' bĕ-hagyatam šel bĕnē Temán*, separatum de «*Lĕšonenu*», XX (1956-1957).

(2) Nos referimos a las vocales babilónicas; quizá no se pueda afirmar lo mismo de los acentos babilónicos que casi nunca son transcritos en Mss. yemeníes, probablemente por el escaso conocimiento de su significado que tuvieron los judíos del Yemen.

texto tiberiense. Esto es lo normal, aunque hay textos yemeníes hebreos copiados de apógrafos babilónicos —nosotros hemos encontrado varios de tales Mss.,— que conservan fielmente el original hebreo babilónico. No es éste el caso del Ms. que ahora nos ocupa, pues invariablemente nos da la recensión tiberiense en el texto hebreo y en las escasas notas marginales que ilustran tal texto. Sin embargo, de vez en cuando, al puntuador yemení se le han escapado lecciones que no son tiberienses, sino babilónicas, vg., puntuaciones וֹ (yemení וֻ), וֹ (yemení וּ), גֹמלך (yemení "גֻמ), אֹרדפה (yemení "אֻר), etc., lo cual quiere decir que el puntuador tenía ante sí un Ms. babilónico. Varios de estos babilonismos del texto hebreo los hemos señalado en las notas que ilustran la transcripción del Ms.

Hay en nuestro Ms. escasas correcciones de segunda mano, mano también de un yemení, que, de vez en cuando, aparece para substituir una forma babilónica por una tiberiense-yemení. Quizá, si las condiciones del Ms. lo hubieran hecho posible, hubiéramos visto que más de una forma yemenizante del Targum no es más que corrección de segunda mano superpuesta a una vocalización originaria de tipo mesopotámico.

Acerca de la transcripción que sigue a continuación advertimos que todo lo encerrado entre paréntesis es la parte del texto que, o por rotuturas o suciedad, no ha sido posible recuperar.

MS. 4084 ff. 1-11

Fol. 1

Jueces 21, 22-25

22 [להון] ארי לא סופיקנא למיתן להון גבר איתתיה בקרבא ארי
אם לית אתון יהבין להון כעידן פון תחובון: 23 ועבדו כין בני בנימן
ונסיבו נשין למנינהון מן חנגיא דאנסו ואזלו ותבו לאחסנתהון ובנו
ית קרויא ויתיבו בהון[1]: 24 ואהליכו מיתמן בני ישראל בעידנא[2]
ההוא גבר לשבטיה ולורעיתיה[3] ונפקו מיתמן גבר לאחסנתיה: 25 ביומיא
האינון לית מלכא בישר גבר דכשר בעינוהי יעביד:[4]

I Sam. 1, 1-17

1 והוה גברא חד מירמתא מתלמידי נביאא מטורא דבית אפרים[5]
ושמיה אלקנה[6] בר ירוחם בר אליהוא בר תחו בר צוף גברא פליג
חולק בקדשיא בטורא דבית אפרים[7]: 2 והליה תרתין נשין שום חדא
חנה ושום תנייתא פנינה והוו לפנינה בנין ולחנה[8] לית בנין: 3 וסליק

(1) El texto h. del Ms. בהם (BH³ בָּהֶם).

(2) Texto h. del Ms. 1 m. prob. בעת; 2 m. בעת.

(3) Texto h. del Ms. ולמש. En el arameo quizá 1 m. ול.

(4) A continuación sigue סליק שופטים טו סדרים; pero una mano yemení posterior ha añadido יד סדרים שופטים תריה פיק y, o sea, 618 versículos.

(5) Por אפ. Se trata de un hebraismo tiberiense.

(6) Por אל. Hebraísmo tiberiense.

(7) Por אפ. Se trata de un hebraismo tiberiense.

(8) Por ול.

גברא[9] ההוא מקרתיה מזמן מועד למועד למסגר ולדבחא קדם ייי
צבאות בשילו ותמן תרין בני עלי חפני ופנחס משמש[ין] קדם ייי:
4 והוה יום מועדא ודבח אלקנה[10] ויהב לפנינה אינתיה ולכל[11] בנהא
ובנתהא חולקין: 5 ולחנה יהב חולק חד בחיר ארית חנה רחים ומן
קדם ייי אימנע מינה ול[ד]: 6 ומצהבא לה ערתה אף מרגזא לה
בדיל לאקניותה ארי אתמנע מן קדם ייי מינה ולד: 7 וכין יעביד
שנא בשנא בזמן מיסקה לבית מקדשא[12] דייי כין מרגזא לה ובכיא
ולא אכלא[13]: 8 ואמר לה אלקנא בעלה חנה למא את בכיא ולמא[14]
לא אכלת[15] ולמא[16] באיש ליך ליביך הלא ראותי טבא ליך מעסרא
בנין: 9 וקמת חנה בתר דאכלת בשילה ובתר דא[ישתיאו ו]עלי כהנא
יתיב על כרסיא [בס]טר סיפא דהיכלא דייי: 10 והיא מרירא נפש
ומצליא קדם ייי ומבכא בכיא: 11 וניימת קים ואמרת ייי צבאות
מגלא גלי קדמך סיגוף אמתך וייעול דכרני קדמך ולא תרחיק ית
אמתך ותיתין לאמתך בר בנו בני אינשא ואמסריניה דיהי מש[מיש]
קדם ייי כל יומי חיוהי ומרות אינש לא תהי עלהי: 12 והוה מדאסגיאת
לצלאה קדם[17] ייי ועלי מוריך לה עד דתפסוק 13 וחנה היא מצליא
בליבה לחוד סיפותהא[18] נידן וקלה לא משתמע וחשבה עלי כאתא
רויא: 14 ואמר לה עלי עד אימתי את משת[טיא] הלא תפיגין ית

---

(9) 2 m. yemení "גב.

(10) Por ולכל.

(11) Por "אל. Hebraísmo tiberiense.

(12) Por "מק que se lee en Ms. 229 de JThS.

(13) Palabra correspondiente del texto h. del Ms. y del Ms. 229 תאכל (BH³ תאכל).

(14) 2 m. "ול.

(15) 2 m. אכלה.

(16) 2 ms. "ול.

(17) H. אל; corrección prob. posterior לפני.

(18) 1 m. "סיפות; 2 m. "סיפת (prob. el naqdán).

חַמְרִיךְ מִנִּיךְ׃ 15 וַאֲתִיבַ[ת] חַנָּה וַאֲמָרַת לָא רַבּוֹנִי אִיתַּתָא עַיְקַת רוּחַ[19]
אֲנָא וְחַמְרָ חַדְתָ וְעַתִּיקְ לָא שַׁתִּיתִי וַאֲמַרִית עִלְבַן נַפְשִׁי בְצַלּוֹ קֳדָם יְיָ׃
16 לָא תִּכְלִים יָת אַמְתָךְ קֳדָם בַּת רִשְׁעָא אֲרֵי מִסְּגִי אֲקָנְיוּתִי וַאֲרַגְזוּתִי
אוֹרִיכִית בְצַלּוֹ עַד כְּעַן׃ 17 וַאֲתִי[ב] עֵלִי וַאֲמַרּ אֵיזִילִי לְשָׁלֵם וֵאלָהָא
דִּישְׂרָ יִתֵּן יָת בְּעוּתִיךְ דִּבְעֵית מִן קֳדָמוֹהִי׃

Folio 2

I Sam. 1, 18,28-2, 1-8

18 וַאֲמָרַת תִּשְׁכַּח אַמְתָךְ רַחֲמִין בְּעֵינָךְ וַאֲזָלַת אִתַּתָא לְאוֹרְחָהּ וַאֲכָלַת
וְאַפִּין בִּישִׁין לָא הֲווֹ לַהּ עוֹד׃ 19 וְאִקְדִימוּ בְצַפְרָא וְסִגִּידוּ קֳדָם יְיָ
וְתָבוּ וַאֲתוֹ לְבֵיתְהוֹן לְרָמְתָא וְיָדַע אֶלְקָנָה יָת חַנָּה אִיתַּתֵּיהּ וְעַל דְּכַרְנַהּ
קֳדָם יְיָ׃ 20 וַהֲוָה לְזִמַּן מְשָׁלֵם יוֹמַיָּא וְעַדְיָאת חַנָּה וִילִידַת בַּר וּקְרַת
יָת שְׁמֵיהּ שְׁמוּאֵל אֲרֵי אֲמָרַת מִן קֳדָם יְיָ שְׁאֵילְתֵּיהּ׃ 21 וּסְלִיק גַּבְרָא
אֶלְקָנָה וְכָל אֵינַשׁ בֵּיתֵּיהּ לְדַבְּחָא קֳדָם יְיָ יָת דִּבְחָ מוֹעֲדָא וּלְשַׁלְּמָא
יָת נִדְרֵיהּ׃ 22 וְחַנָּה לָא סְלִיקַת אֲרֵי אֲמָרַת לְבַעְלַהּ עַד דִּיתְחַסֵּיל רְבָיָא
וְאֵיתֵינֵיהּ וְיִתְחֲזֵי קֳדָם יְיָ וְיֵיתֵיב תַּמָּן עַד עָלְמָא׃ 23 וַאֲמַרּ לַהּ אֶלְקָנָה
בַּעְלַהּ עִבְדִי [דְתָקֵן] בְּעֵינָכִי אוֹרִיכִי עַד דְּתְחַסְּלִין[20] יְתֵיהּ בְּרַם אֲקֵם
יְקִיֵּים[21] יְיָ יָת פִּתְגָמֵיהּ וְאוֹרִיכַת אִתַּתָא וְאוֹנִיקַת[22] יָת בְּרַהּ עַד דְּחַסְּלַת
יָתֵיהּ׃ 24 וַאֲסִקַתֵּיהּ עִמַּהּ כַּד חַסְּלַתֵּיהּ בְּתוֹרִין תְּלָתָא וּמְכִילְתָא חֲדָא
דְּקֶמְחָא וְגַרְבָ דְּחַמְרָ וַאֲיְתִיתֵיהּ לְבֵית מַקְדְּשָׁא דַּיְיָ לְשִׁילוֹ וְרַבְיָא[23] הֲוָה
יְנִיק׃ 25 וְנַכְסוֹ יָת תּוֹרָא וְאַיְתְיאוֹ יָת רַבְיָא לְוָת עֵלִי׃ 26 וַאֲמָרַת

---

(19) Por רוּחַ.

(20) H. נִמְלַךְ; BH³ נָמַלְךָ.

(21) H. יְקִם; BH³ יָקֵם.

(22) H. וְתֵינֵק; BH³ וְחֵינֵק.

(23) H. וְהַנַּעַר *sic*; BH³ וְהַנַּעַר.

בבעו ריבוני חיי נפשך רבוני אנא איתתא דאתעתדת עמך הכא
לצלאה קדם ייי: 27 על[24] רביא הדין צליתי ויהב ייי לי ית
בעותי דבעיתי מן קדמוהי: 28 ואף אנא מסרתיה דיהי משמיש
קדם ייי כל יומין דהוא קיים ישמיש קדם ייי וסגיד תמן קדם ייי:
Cap. 2 1 וצליאת חנה ברוח נבואה ואמרת כבר שמואל ברי
עתיד למהוי נביא על [ישראל] ביומוהי יתפרקון מידא [דפלשתאי על]
ידוהי תעבדן להון ניסין וגבורן בכין תקיף ליבי בחולקא דיהב לי ייי
ואף הימן בר יואל בר ברי שמואל דעתיד דיקום הוא וארבעת עסר
בנוהי למהוי אמרין בשירא על ידי נבלין וכינרין עם אחיהון ליואי
לשבחא בבית מקדשא בכין רימת קרני במתנתא דמני לי ייי ואף על
פורענות ניסא דעתיד למהוי בפלשתאי דעתידין דייתון ית ארונא בעגלתא
חדתא ועימיה קרבן אשמא בכין תימר כנשתא דישר אתפתח פומי למללא
רברבן על בעלי דבבי ארי חדיתי בפרקנך: 2 [ע]ל סנחיריב מלכא
דאתור [איתנביאת] ואמרת דעתיד דייסק [הו]א וכל חילותיה על ירושלם
ונים סגי יתעביד ביה תמן ייפלון פגרי משריתיה בכין יודון[22] כל
עממיא אומיא ולישניא ויימרון לית דקדיש אילא ייי ארי ליית בר מינך
ועמך ייימרון ליית דתקיף אילא אילהנא: 3 על נבוכדנצר מלכא דבבל
אתנביאת ואמרת אתון כסדאי וכל עממיא דעתידין למשלט בישר לא
תסגון למללא רברבן [לא יפ]קון גדפין מפומכון ארי אילהא ידע [כולא
ייי] ועל כל עובדוהי [מתיח] דינא ואף לכון עתיד [לשלמא פורענות
חוביכון:] 4 על מלכות יון אתנביאת ואמרת קשתת דניברי יונאי
יתברן ודבית חשמנאי דהוו חלשין יתעבדן להון גבורן: 5 על בנוהי
דהמן אתנביאת ואמרת דהוו סבעין בלחמא ונאן בעתרא וסגיאין בממונא
אתמסכנו תבו לאתאגרא בלחים מזון פומהון מרדכי ואסתר דהוו חשיבין

(24) 2 m. עֶל.

(25) Mss. 1471 y 2210 del Br. Mus. יִידוֹן.

עתרו ואתנשיאו ית מסכינותהון תבו למהוי בני חורין כין ירושלם דהות כאיתא עקרא עתירא (sic)[26] דתתמלי מעם גלותהא ורומי דמליא סגי עממיא יסופין משריתהא תצדי ותתחרוב: 6 כל אלין נבורתא דייי דהוא שליט בעלמא ממית ואמר לאחאה מחית לשאול ואף עתיד לאסקא בחיי עלמא: 7 ייי ממסכין ומעתר משפיל אף מרים: 8 מקים מעפרא מסכינא מקיקלתא מרים חשיכא לאתבותהון עם צדיקיא רברבי עלמא וכרסי יקרא מחסין להון [ארי קדם] ייי גלן עובדי בני אינשא מלרע אתקין

Folio 3

1 Sam. 2, 8-29

[גיה]נם לרשיעיא וצדיקיא עבדי רעותיה שכליל להון תבל: 9 גויית עבדוהי צדיקיא ייתר מגיהנם ורשיעיא בגיהנם בחשובא יידנון להודעא ארי לא מן דאית ביה חילא זכי ליום דינא: 10 ייי יתבר בעלי דבבא דקימין לאבאשא לעמיה עליהון מן שמיא בקל רם ישקוף ייי יעביד פורענות דין מנוג ומשרית עממין חטופין דאתן עימיה מסיפי ארעא וייתין תוקפא למלכיה וירבי מלכות משיחיה: 11 ואזל אלקנה לרמתא לביתיה ורביא הוה משמיש קדם ייי בחיי עלי כהנא: 12 ובני עלי גברין רשיעין לא הוו ידעין למדחל מן קדם ייי: 13 ונמסא דכהניא מן עמא כל גבר דנכיס נכסתא ואתי עולימא דכהנא כמבשל בסרא ומשליא דליה תלת שינין בידיה: 14 וקבע ליה באיורא[27] או בדודא או בקדרא או במיליסא כל דמסיק משליא נסיב כהנא לנפשיה כדין עבדין לכל ישר דאתן לדבחא תמן[28] קדם ייי בשילו: 15 אף עד לא

(26) El naqdán corrige y pone עתידא.

(27) El א de "באי es corrección del naqdán; no se ven las consonantes (לאי) subyecentes.

(28) Añadido interlinealmente vocalizado; por el naqdán.

יתסקון תרביא למדבחא ואתי עולימא דכהנא ואמר לגברא דדבח הב
בסרא למטוי לכהנא ולא ייסב מינך בסר מבשל אילהין כיד חי: 16 ואמר
ליה גברא אוריך עד דייתסקון תרביא [וסב לך כמא] דרעיא נפשך
ואמר לא ארי כען [תיתין ואם] לא ייסבון מינך בעל כרחך: 17 והוה
חוב עולימיא סגי לחדא קדם יוי ארי בזו גברייא ית קרבניא דייי:
18 ושמואל משמש קדם יוי עולימא אסיר כרדוט דבוץ: 19 ומעיל
זעיר עבדא ליה אימ[יה] ומסקא ליה מזמן מועד למועד במיסקה עם
בעלה לדבחא ית דיבח מועדא: 20 וברייך עלי ית אלקנה וית
איתתיה ואמר יקיים יוי לך בנין כשרין מן איתתא הדא חלף שאילתא
דשאיל מן קדם יוי ואזלו לאתריה: 21 ארי על דוכרנה דחנה קדם יוי ועדיאת
וילידת תלתה בנין ותרתין בנן ורבא רביא שמואל קדם יוי: 22 [ועלי
סיב לח]דא ושמע ית כל דעבדין [בנוהי לכל ישראל] וית דשכבין ית
נשייא דאתין [לצלאה ב]תרע משכן זמנא: 23 ואמר להון [ל]מא תעבדון
כפיתגמייא האלין דאנא שמע ית פתגמיכון בישין מן כל עמא אלין:
24 לא[29] בני ארי לא תקנא שמועתא דאנא שמע רדנין עמא דייי:
25 אם יחוב גבר לגבר הלא ייתון לקדם דינא וישמע מליהון ויפלי
ביניהון ואם קדם יוי יחוב גברא [ממן] יבעי וישתביק ליה ולא קבילו
למימר אבוהון ארי רעוא קדם יוי לקטלותהון: 26 ורביא שמואל אזיל
וסגי ושמיה טב תקנן אורחתיה קדם יוי ותריצין עובדוהי בגו בני
אינשא: 27 ואתא גבריא דייי לות עלי ואמר ליה כדנן אמר יוי אתגלאה
אתגליתי[30] על בית אבוך כד הוו במצרים ומשעבדין לבית פרעה:
28 ואתרעיתי ביה מכל שבטיא דישר קדמי למהוי כהין לאסקא קרבן
על מדבחי לאקטרא קטורת בוסמין למלבש איפוד לשמשא קדמי ויהבית

(29) H. בני por el naqdán; 2 m. yemení בֻּנִי.

(30) Quizá "אתגלי.

לְבֵית אֲבִוךְ יָת כָּל[31] קֻרְבָּנַיָּא דִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: 29 לְמָא אָתוֹן אֲנַסִין
בְּנִכְסַת קוּדְשִׁי וּבְקֻרְבָּנֵי דְּפַקִּידִית לְקֻרְבָּא קֳדָמַי בְּבֵית מַקְדְּשִׁי

Folio 4

I Sam. 2,29-36-3, 1-12

22,9 ... וַיְקָרֵת יָת בְּנ[ך קדמותא לאוכלותהון] מְרֵאשׁ כָּל קֻרְבָּן
מִנְחַת יִשְׂרְ דע[מי]: 30 בְּכֵן אֲמַר יְיָ אֱלָהָא דְיִשְׂרְ מֵימַר אֲמָרִית
בֵּיתָךְ וּבֵית אֲבוּךְ יְשַׁמְּשׁוּן קֳדָמַי עַד צְלָמָא וּכְעַן אֲמַר יְיָ קוּשְׁטָא אֵינוּ
דֵינִי אֲרֵי לְדַמֵּיקְרִין קֳדָמַי אֵיקַר (sic) וְדִמְבַּסְרִין עַל שְׁמִי יִתְּשַׁטּוּן:
31 הָא יוֹמַיָּא אָתַן וְאַקְטוֹף יָת תְּקוֹף דְּרָעָךְ וְיָת תְּקוֹף דְּרַע בֵּית אֲבוּךְ
מִלְמֶהֱוֵי סָב בְּבֵיתָךְ: 32 וְתֶחֱזֵי מְסַתְּכַּל וְתֶחֱזֵי חֵזֵי בְּעָקְתָא דְּתֵיתֵי עַל
אֵינֶשׁ בֵּיתָךְ בְּחוּבִין דְּחַבְתּוּן בְּבֵית מַקְדְּשִׁי וּבְתַר כֵּין אִיתֵי טָבְתָא עַל
יִשְׂרְ וְלָא יְהֵי סָב בְּבֵיתָךְ כָּל יוֹמַיָּא: 33 וְאֵינֶשׁ לָא אֲפְסֵיק לָךְ מִן מַדְבְּחִי
לְחַשְׁכָא יָת עֵינָךְ וּלְאַפְּקָא יָת נַפְשָׁךְ וְכָל סְגִיוּת בֵּיתָךְ יְתָקְטְלוּן עוֹלֵימִין:
34 וְדֵין לָךְ אָתָא דְּתֵיתֵי לְוָת תַּרְיִן בְּנָךְ לְוָת חָפְנִי (32) וּפִנְחָס בְּיוֹמָא
חַד יְתָקְטְלוּן תַּרְוֵיהוֹן: 35 וַאֲקִים קֳדָמַי כָּהֵין מְהֵימַן דְּכִמֵימְרִי וְכִרְעוּתִי
יַעְבֵּיד וַאֲקִיֵּים לֵיהּ מַלְכּוּ קַיֵּימָא וְיִשְׁמֵישׁ (sic) קֳדָם מְשִׁיחִי כָּל יוֹמַיָּא:
36 [וְיהֵי] כָּל[33] דְּיִשְׁתְּאַר בְּבֵיתָךְ יֵיתֵי לְאִשְׁתַּפְּלָא [לֵיהּ לְמַעְבַּד דְּכַסְף]
וּפִיתָא דַּלְחְמָא וְיֵימַר [מְנִינִי כַּעַן לְחַדָּא] מְמַטְּרַת כָּהֲנַיָּא לְמֵיכַל פִּיתָא
[דַּלְחְמָא:]

Cap. 3 1 וּרְבַיָּא שְׁמוּאֵל מְשַׁמֵּישׁ קֳדָם יְיָ בְּחֵיֵי עֵלִי וּפִתְגָמָא דְיְיָ
הֲוָה כְּסִי בְּיוֹמַיָּא הָאִינוּן לֵית נְבוּאָה גְלֵיָא: 2 וַהֲוָה בְּיוֹמָא הַהוּא וְעֵלִי
שָׁכִיב בַּאֲתְרֵיהּ וְעֵינוֹהִי [שְׁרִיאָה] לְמִכְהֵי וְלָא יָכִיל לְמֶחֱזֵי: 3 וּבוּצִין

(31) 2 m. yemení כָּל.

(32) 1 m. prob. ״ח; 2 m. ״ח.

(33) 1 m. prob. כָּל; 2 m. כָּל.

בית מקדשא דייי עד לא טפא ושמואל שכיב בעזרת ליואי וקלא אשתמע
מהיכלא דייי דתמן ארונא דייי׃

4 וקרא ייי לשמואל ואמר האנא׃ 5 ורהט לות עלי ואמר האנא
ארי קריתא לי ואמר לא קריתי תוב שכוב ואזל ושכיב׃ 6 ואוסיף ייי
מקרי עוד שמואל וקם שמואל ואזל לות עלי ואמר האנא ארי קריתא
לי ואמר לא קריתי ברי תוב שכיב׃ 7 ושמואל עד לא איליף [למידע
אולפן] מן קדם ייי ועד לא אתגלי ליה פתגם נבו אתא דייי׃ 8 [ואוסיף
ייי למיקרי] שמואל בתלת[יתיא וקם ואזל] לות עלי ואמר האנא ארי
קריתא לי וסבר עלי ארי מן קדם ייי מתקרי לרביא׃ 9 ואמר עלי
לשמואל איזיל שכוב ויהי (sic)[34] אם יקרי לך ותימו מליל ייי ארי
שמע עבדך ואזל שמואל [ושכיב באתריה׃] 10 ואיתגלי יקרא דייי
[ואיתעתד][35] וקרא כזמן בזמן שמואל שמואל ואמר שמואל מליל ארי
שמע עבדך׃ 11 ואמר ייי לשמואל הא אנא עביד פתגמא בישר דכל
דישמעיניה יצלן תרתין אודנוהי׃ 12 ביומא ההוא אקים על עלי ית
כל דמלילית על אינש ביתיה איגמר ואישיצי׃

Folio 5

II Sam. 18,19-19,6

19 ואחימעץ בר [צדוק אמר] ארחוט כען ואיבסר ית מלכא [ארי
איתפרע] ליה ייי מיד בעלי דבבוהי׃ 20 ואמר ליה [יואב לא] גבר
כשר לבסרא את יומא הדין[36] ותבסר ביום אחרן ויומא הדין לא תבסר
אילהין דבר מלכא מית׃ 21 ואמר יואב לכושי איזיל חוי למלכא מא
דחזיתא [וסגיד כושי] ליואב ורהט׃ 22 ואוסיף עוד אחימעץ בר

---

(34) Hebraísmo por ויהי.

(35) Texto h. del Ms. ויתיצב; 2 m. y TM ויתיצב.

(36) El ה añadido por sofer o naqdán sobre דין y vocalizado por éste.

[צדוק ואמר] לַיְוֹאָב וַיהִי מָא אַרְהוּט כֵּעֵן [אף אנא בתר] כּוּשִׁי וַאֲמַר
יְוֹאָב לְמָא דְּנָן [את רהיט ברי ולך לית] בְּסוֹרָא מִתְּהֲבָא: 23 וַיְהִי
[מה בכדין אירהוט ואמר] לֵית רַהוּט וְרַהֲט אַחִימַעַץ [באורח מישרא
וקדים] יָת כּוּשִׁי: 24 וְדָוִד יָתִיב בֵּין תְּרֵין תַּרְעָיָא וְהַלֵּיךְ סַכְוָאָה עַל
אִגַּר תַּרְעָא עַל שׁוּרָא וּזְקַף יָת עֵיזְוֹהִי וְחָנָא וְהָא גֻבְרָא רָהִיט בִּלְחוֹדוֹהִי:
25 וְקָרָא סַכְוָאָה וְחַוִי לְמַלְכָּא וַאֲמַר מַלְכָּא אִם בִּלְחוֹדוֹהִי הוּא בְּסוֹרְתָא
בְּפוּמֵיהּ וַאֲזֵיל מְזַל וְקָרֵיב: 26 וַחֲזָא סַכְוָאָה גֻבְרָא אָחֳרָנָא רָהִיט וְקָרָא
סַכְוָאָה לְנַטַר תַּרְעָא וַאֲמַר הָא גֻבְרָא רָהִיט בִּלְחוֹדוֹהִי וַאֲמַר מַלְכָּא אַף
דֵּין מְבַסַּר: 27 וַאֲמַר סַכְוָאָה אֲנָא חָזֵי יָת רַהֲטָא[37] דְּקַדְמָאָה [כַּרִיהְמָא]
דַּאֲחִימַעַץ בַּר צָדוֹק וַאֲמַר מַלְכָּא גַּבַּר [טב] דֵּין וְאַף בְּסוֹרָא טָבָא יֵיתֵי:
28 וְקָרָא אֲחִימַעַץ וְ[אמר למלכא שלם] וּסְגִיד לְמַלְכָּא עַל אַפּוֹהִי עַל
אַרְעָא וַאֲמַר בְּרִיךְ יְיָ אֱלָהָךְ דְּמְסַר יָת גֻּבְרַיָּא דְּאָרִימוּ יָת יְדֵהוֹן בְּרִיבוֹנִי
מַלְכָּא: 29 וַאֲמַר מַלְכָּא שְׁלָם לְעוּלֵימָא לְאַבְשָׁלוֹם וַאֲמַר אֲחִימַעַץ חֲזֵיתִי
הֲמוֹנָא סַגִּיאָה בְּתַר דְּשַׁלַּח עַבְדָּא דְּמַלְכָּא יוֹאָב יָת עַבְדָּךְ וְלָא יְדָעִית
מָא: 30 וַאֲמַר מַלְכָּא אִסְתְּחַר אִתְעַתַּד כְּדֵין וְאִסְתְּחַר וְקָם: 31 וְהָא
כּוּשִׁי אֲתָא וַאֲמַר כּוּשִׁי יִתְבַּסַּר רִבּוֹנִי מַלְכָּא אֲרֵי אִתְפְּרַע לָךְ יְיָ יוֹמָא
דֵּין מִיַּד כָּל דְּקָמִין עֲלָךְ: 32 וַאֲמַר מַלְכָּא לְכוּשִׁי הֲשְׁלָם [לעולימא]
לְאַבְשָׁלוֹם וַאֲמַר כּוּשִׁי יְהוֹן [כעולימא] סְנָאֵי רִבּוֹנִי מַלְכָּא וְכָל דְּקָמוּ
[עלך לבישא:]

Cap. 19 1 וְרָגִיז מַלְכָּא וְסַלִּיק עַל עֲלִית[38] תַּרְעָא וּבְכָא וְכִדֵּין אֲמַר
בְּמֵזָלֵיהּ בְּרִי אַבְשָׁלוֹם בְּרִי בְּרִי אַבְשָׁלוֹם לְוָיְ דְּמִיתִית אֲנָא חַלּוּפָךְ וַאֲנָא
קָיֵם יוֹמָא דֵּין אַבְשָׁלוֹם בְּרִי בְּרִי: 2 וְאִתְּהַוָּה לְיוֹאָב הָא מַלְכָּא בָּכֵי
וְמִתְאַבֵּל[39] עַל אַבְשָׁלוֹם: 3 וְהָוָת תֻּשְׁוְעְתָא בְּיוֹמָא הַהוּא לְאַבְלָא לְכָל
עַמָּא אֲרֵי שְׁמַע עַמָּא בְּיוֹמָא הַהוּא לְמֵימַר אִתְנַסֵּיס מַלְכָּא עַל בְּרֵיהּ:

---

(37) Sobre el ה quizá ה o. זֶהֶ; 2 m. רֶהֶ.

(38) *Sic*; no עֲלִיַּת.

(39) H. del Ms. וַיִּתְאַבֵּל; BH³ וַיִּתְאַבֵּל.

4 ומתו[גנבין] עמא ביומא ההוא למיעל לקרתא כמא דמתגנבין עמא
ומתכלמין במיפכהון בקרבא: 5 ומלכא כרין ית אפוהי וצוח מלכא
בקל רב ברי אבשלום אבשלום ברי ברי: 6 ואתא יואב ואמר למלכא
לביתא אבחיתא [יומא דין ית אפי כל עבדך] דשיזיבו ית נפש[ך יומא
דין ויית נפש ברך] ובנתך ונפש נשך [ונפש לחינתך:]

Folio 6

II Sam. 19,7-25

7 למרחם ית סנאך ולמסני [ית רחמך] ארי חויתא יומא דין ארי
ליית לך רברבין ועבדין ארי ידענא יומא דין ארי אלו אבשלום קים
וכולנא יומא דין מתקטלין ארי בכין כשר בעינך: 8 וכען קום פוק
ומלי על ליבא דעבדך ארי במימרא דייי קיימית ארי אם לית נפיק
אם יבית[40] גבר עימך בליליא ותהי בישא לך דא מכל בשתא דאתת
עלך מזעורך עד כען: 9 וקם מלכא ויתיב[41] בתרעא ולכל [עמא] חויאו
למימר הא מלכא יתיב בתרעא [ואתא כל] עמא לקדם מלכא וישר
אפך גבר [לקירווהי:] 10 והוו כל [עמא מתווכחין בכל] שבטיא דישׂ
למימר [מלכא שיזבנא מיד] בעלי דבבנא והוא [פרקנא מידא דפליש]תאי
וכען ערק מן ארעא מלות אבשלום: 11 ואבשלום דמשחנא עלנא מית
בקרבא וכען למא אתון שתקין לאתבא ית מלכא: 12 ומלכא דוד שלח
לצדוק ולאביתר כהניא [למימר] מלילו עם סבי יהודה למימר למא תהון
בתראין לאתבא ית מלכא לביתיה ופתגם כל ישׂ[ר]אל אתא לות מלכא
לביתיה: 13 אחי אתון קריבי ובסרי אתון [ולמא] תהון בתראין לאתבא
ית מלכא: 14 ולעמס[א תימרון] הלא קריבי ובסרי את כדין [יעביד
לי ייי וכדין] יוסיף אם לא רב חילא תהי [קדמי כל יומיא] חלף

(40) Quizá 1 m. יבית.

(41) ויתיב; no ויתיב.

יואב: 15 ואתפני ליבא דכל איש]ש יהודה כגברא חד] ושלחו למלכא
תוב [את וכל עבדך]: 16 ותב מלכא ואתא עד ירדנא ודבית יהודה
אתו לגלגלא למיזל לקדמות מלכא לאעברא ית מלכא ית ירדנא:
17 ואוחי שמעי בר גרא בר שיבט בנימין דמיעלמת ונחת עם אינש
יהודה לקדמות מלכא דוד: 18 ואלף גברא עימיה משבטא דבית בנימין
וציבא עולימא דבית שאול וחמישת עסר בנוהי ועסרין עבדוהי עימיה
וגזו ירדנא קדם מלכא: 19 ואעברו[ן] מגזתא לאעברא ית בית מלכא
ולמעבד דתקין [בעינוהי] ושמעי בר גירא נפל קדם מלכא [במעבריה]
בירדנא: 20 ואמר למלכא [לא יחשב עלי דילי] ריבוני חובא ולא
תדכר [ית דסרח עבדך ביומ]א דנגלא ריבוני מלכא [מירושלם לשואה
מלכא] על ליביה: 21 ארי ידע עבדך ארי אנא חבית והא אתית
יומא דין קדמי לכל בית יוסף למיחת לקדמות רבוני מלכא: 22 ואתיב
אבישי בר צרויה ואמר החלף דין לא יתקטיל שמעי ארי לט ית
משיחא דייי: 23 ואמר דוד מא לי ולכון בני צרויה ארי תהון לי
יומא דין לסתן יומא דין יתקטיל גבר בישׂ ארי הלא ידענא ארי יומא
דין אנא מלכא על ישׂר: 24 ואמר מלכא לשמעי [לא] תמות וקיים ליה
מלכא: 25 ומפיבושת בר [שאול נחת] לקדמות מלכא ולא ש[טף ריגליה
ולא ספר] ספמיה ית לבושוהי [לא חוור למן יומא] דנגלא מלכא עד
יומא [דאתא בשלמא:]

Folio 7

II Sam. 19,26-20,2

26 והוה [כד] אתא לירושלם לקדמות מלכא ואמר ליה מלכא למא
לא אזלתא עמי מפיבושת: 27 ואמר [ריבוני] מלכא עבדי שקר בי ארי
אמר עבדך אחשוק לי חמרא וארכוב עלה ואיזיל עם מלכא ארי מחגר
עבדך: 28 [וא]מר על עבדך מלין דלא כשרן[42] קדם רבוני מלכא וריבוני

(42) El naqdán vocalizó "כּשׁ"; pero él mismo, al parecer, cambió "כ" en "ל".

מלכא חכים כמלאכא דיי עיבד דתקין בעינך: 29 ארי [לא היה כל]
בית אבא אילהין גברי חייבי [קטול] לריבוני מלכא ושויתא ית עבדך
[באכלי פתו]רך ומא איתי לי עוד זכו ולמקבל [עוד ק]דם מלכא:
30 ואמר ליה מלכא למא תמליל עוד [פי]תגמך אמרית את וציבא
[תיפלגון] ית אחסנתא: 31 ואמר מפיבשת למלכא אף ית כולא יסב
בתר דאתא ריבוני מלכא בשלמא לביתיה: 32 וברזילי גלעדאה נחת
מרוגלים ועבר עם מלכא ירדנא לאלוותיה ית ירדנא: 33 וברזילי סיב
לחדא בר תמנן שנין והוא סובר ית מלכא במיתביה במחנים[43] ארי
גבר רב הוא לחדא: 34 ואמר מלכא לברזלי את עיבר עימי ואיסובר
יתך עימי בירושלם: 35 ואמר ברזלי למלכא כמא יומי שני חיי ארי
אי[ס]ק[44] עם מלכא לירושלם: 36 [בר תמנין שנין] אנא יומא דין
האי[ד]ע בין טב לביש אם] יטעם עבדך ית מ[א דאיכול ויתי מא
דאישתי] ואם אשמע עוד [בקל כינרין ותושבחן] ולמא יהי עבדך [עוד
למטול על ריבוני מלכא]: 37 כזעיר יעיבר עבדך ית ירדנא עם מלכא
ולמא ישלמיני מלכא תשלומתא הדא: 38 יתוב[45] כען עבדך ואימות
בקרתי ואתקבר בקברא דאבא ודאימא הא עבדך כומהם[46] יעיבר[47]
עם ריבוני מלכא ועיביד ליה ית דתקין בעינך: 39 ואמר מלכא עימי
יעיבר[48] כומהם ואנא אעביד ליה ית דתקין בעינך וכל דתרמי עלי
אעביד לך: 40 ועבר כל עמא ית ירדנא [ומלכא עבר ו]נשיק מלכא
לברזילי וברכיה [ותב לאתריה:] 41 ועבר מלכא [לגילגלא וכמהן עבר]

---

(43) Más prob. מַחֲנַיִם que מְחֹנַיִם, pero la vocal no es clara.

(44) סק es de 2 m. yemení corregido sobre la 1 m. que no se ve.

(45) En texto h. del Ms. יָשֹׁב (o יְשֹׁב), corrector yemení o 2 m. יָשֹׁב como BH³.

(46) La palabra correspondiente del texto h. del Ms.: naqdán כְּמוֹהֶם; 2 m. כְּמֹהָם (BH² כְּמֹהָם).

(47) De 2 m. el *ḥōlēm* en la palabra del texto h. correspondiente del Ms. יעבר; este *ḥōlēm* recubre la vocal originaria, al parecer, בר.

(48) H. del Ms. כְּמוֹהֶם; BH³ כְּמֹהָם.

עִימֵיה וְכָל עַמָּא דְבֵית [יהודה אעברו ית מל]כָּא וְאַף פַּלְגוּת עַמָּא
[דישראל:] 42 וְהָא כָּל אֱנָשׁ ישר אָתַן לְוָת מַלְכָּא וְאַסְּרוּ לְמַלְכָּא מְדִין
כְּסֵיוֹךְ מִנָּא אֲחָנָא אֱנָשׁ יְהוּדָה וְאַעְבְּרוּ יָת מַלְכָּא וְיָת אֱנָשׁ בֵּיתֵיה
יָת יַרְדְּנָא וְכָל גֻּבְרֵי דָּוִד עִימֵיה: 43 וַאֲתֵיב כָּל אֱנָשׁ יְהוּדָה עַל אֱנָשׁ
יִשְׂרָ אֲרֵי קָרִיב לִי מַלְכָּא מִדִּילָךְ וּלְמָא דְנָן תְּקוֹף לָךְ עַל פִּל[גְּמָא] הָדִין
הַמִּיכָל אֲכָלְנָא מְנִכְסֵי מַלְכָּא אִם [מתנא] מְנִי לָנָא: 44 [וַאֲתֵיב] אֱנָשׁ
יִשְׂרָ יָת אֱנָשׁ יְהוּדָה וַאֲמַר [עסר] חוֹלְקִין אִית לִי בְּמַלְכָּא וְאַף בְּדָוִד
אַ[נא] רַעֲיָנָא מִינָךְ וּמְדִין אוּשׁוּטַתְנִי וְלָא הֲוָה פִּתְגָמִי קַדְמוֹתָא לִי
לְאַתְּבָא יָת מַלְכִּי [ותקיף] פִּתְגָם

Cap. 20 אֱנָשׁ יְהוּדָה מִפִּתְגָם אֱנָשׁ [ישראל]: 1 וְתַמָּן אִת[ערע גבר]

A. Díez Macho.—J. A. G. Larraya

(Continuará)

El Ms. 4083 f. 9 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo

(Fragmento de Amós 1:8-3:7, en hebreo y targum babilónicos)

Un folio en pergamino, escrito en las dos caras 21 × 27,8 cms. Compuesto a dos columnas de 32 líneas (una de 35). Texto hebreo de Amós 1:8-3:7, alternando con el Targum de Jonatán ben 'Uzziel. Estos textos se hallan separados por dos puntos. El pergamino está rayado con estilete para señalar los márgenes y para guiar las líneas de texto. El *sofer* respeta los márgenes incluso valiéndose de los conocidos medios de alargar letras o insertar medias letras para alcanzar la línea del margen. Sin embargo, no observa el rayado horizontal probablemente por el afán de ganar espacio.

La escritura es de un profesional, pero poco común en Mss. orientales y única, que sepamos, entre los Mss. yemeníes. Aunque probablemente el Ms. procede del Yemen y el color del pergamino, su presentación, alguna vocalización, incluso su falta de limpieza, así como la escritura de palabras o versículos suplidos posteriormente parecen indicar su inmediato origen del Yemen, no obstante es probable que fuera copiado en otra región de Oriente o por escriba no yemení. En todo caso el Ms. es excelente mirando al valor textual tanto en hebreo como en arameo. Contiene esos textos en perfecta tradición babilónica clásica y sin correcciones posteriores. Sólo hemos notado una corrección de dos manos que es de carácter yemení. Hay alguna vocalización, al parecer de un mismo *naqdán,* que pudiera considerarse yemení (o babilónica no clásica): Am. 1:13: אשיבנו. La puntuación es superlineal del sistema babilónico simple defectivo. La defectividad es reducida: se circunscribe a palabras muy conocidas o a las partículas. Dada la poca fuerza de la tinta —de color castaño en vocales y consonantes,— la suciedad y desgaste del Ms., probablemente no siempre hemos podido transcribir todas las vocales del Ms.; por tanto, la defectividad del ma-

nuscrito quizá no se extienda a algunas sílabas que en nuestra transcripción dejamos sin vocal. Sobre todo es difícil descubrir por su poco volumen los puntos de las vocales *ḥireq*. No hay acentos, ni *dageš*, ni *rafes*, ni *šewas* quiescentes, ni, al parecer, todos los móviles. Falta completamente la masora. El *naqdán* es el mismo *sofer*.

En el Targum, palabras muy conocidas suelen ser abreviadas, uso corriente entre los copistas.

En la transcripción ponemos entre paréntesis las palabras que no pueden leerse bien en el Ms., y en notas señalamos algunas variantes respecto al texto occidental hebreo.

El Ms. es probablemente del siglo x o aún anterior, a juzgar por la pureza de su texto babilónico hebreo. Es, pues, uno de los Mss. más antiguos e importantes de los encontrados en la Biblioteca de Estrasburgo. Importante por la antigüedad y porque nos ofrece un largo fragmento de Amós, desconocido hasta el presente, en su tradición textual babilónica tanto hebrea como targúmica.

Amós 1:8-3:7

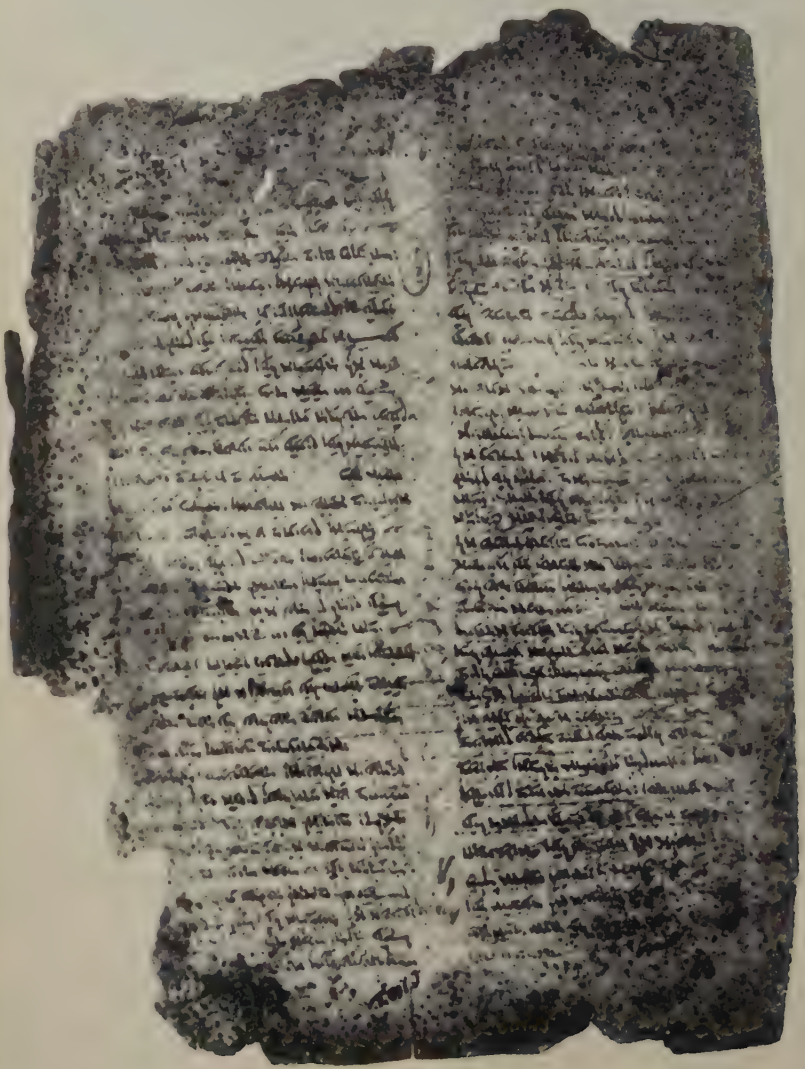
Cap. 1 [8] ... שארא דפלשתאי אמר [יי אלהים:]

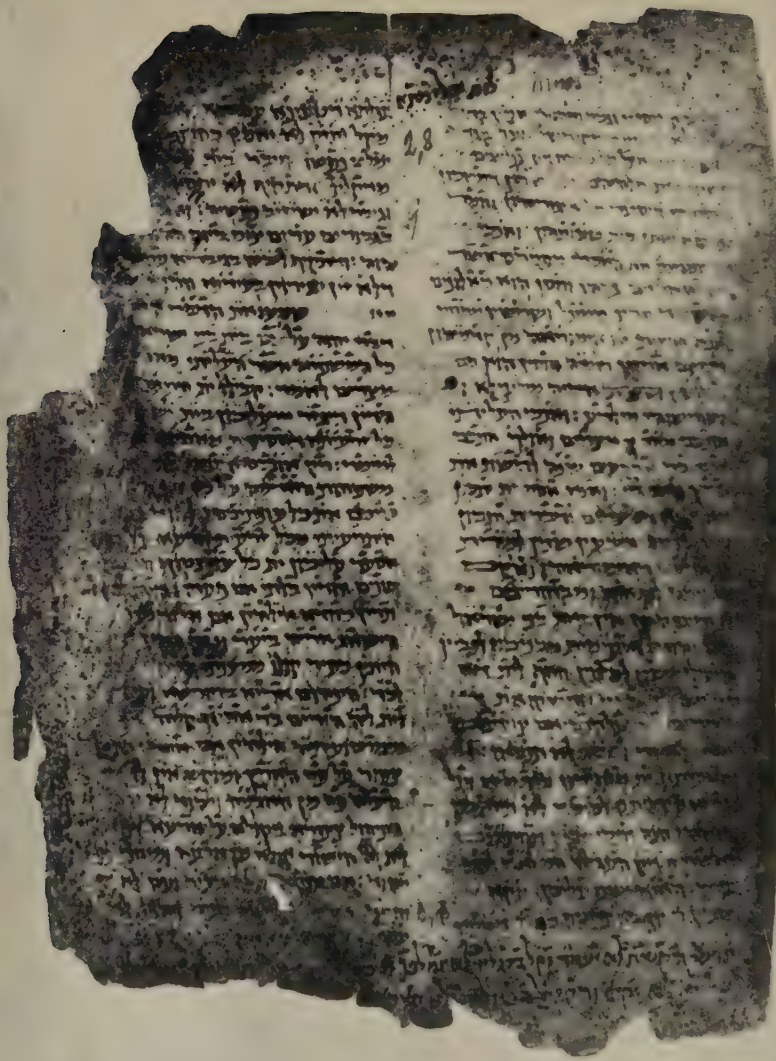
[9] כה אמר יהוה על [שלשה פ]שעי צר ועל ארבעה לא אשיבנו [על הסנירם] גלות שלמה לאדום ולא זכרו [ברית אח]ים: כיד אמר יי על תלתה [חבי צור] ועל ארבעה לא אישבוק להון [על דמסר]נון גלו שלמא לאידום ולא [אדכרו] קים אחין: [10] ושלחתי אש בחומת [צר וא]כלה ארמנותיה: ואישלח אישתא [בשו]רי צור ותשיצי בירניתהא:

[11] [כה] אמר יהוה על שלשה פשעי אדום [ועל] ארבעה לא [(1)] אשיבנו על רדפו בחרב [אחיו] ושחת רחמיו ויטרף לעד אפו ועברתו [שמרה נצח:] כיד אמר יי על תלתה חובי [אדום ועל] ארבעה לא אישבוק להון על [דרדפיה בחר]בא לאחוהי וחביל רחמוהי [וק]טל קטול עלמין רוגזיה וחימתיה נטרה לאפרש: [12] ושלחתי אש בתימן ואכלה [(2)] ארמנות בצרה:

(1) 2 m. ף"א.

(2) Quizá ם"ארמ.





ואישלח אישתא בדרומא ותשיצי בירנית בוצרה: [13] כה אמר יהוה על
שלשה פשעי בני עמון ועל ארבעה לא אשיבנו על בקעם הרות הגלעד
למען ה[ר]חיב את אר (*sic*) גבולם: כיד אמר ויי על תלתה חובי בני
עמון ועל ארבעה לא [איש]בוק להון על דבזעו מעדית ארע [גלעד] בדיל
לאפתאה ית תהומהון: [14] והצתי [אש] בחומת רבה [3] ואדמ יואכלה
ארמנותיה [בתרועה] ביום מלחמה בסער ביום סופה: ואדליק אישתא
ב[שו]רי רבה ותשיצי [בי]רניתהא ביבבא [ביומא דק]רבא בעלעול.....:
[15] ...הוא ורברבותי כחדא [אמר יי]: [1] כה אמר יהוה על שלשה Cap. 2
פ[שעי מואב] ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו עזמ[ות] מלך אדום לשיד:
כיד אמר ויי על [תלתא] חובי מואב ועל ארבעה לא אישבוק להון על
דאוקיד גרמי מלכא דאדום וסדינון בנירא בביתיה: [2] ושלחתי אש במואב
ואכלה ארמנות [4] הקירות ומת בשאון מואב בתרועה בקול שופר: ואישלח
אישתא במואב ותשצי בירנית כרכא ויימות באיתרגושא מואב ב[יבבא]
בקל שופרא: [3] והכרתי שו[פ]ט מקרבה וכל שריה אהרוג עמו אמר יהוה:
אישיצי דינהא מינוה וכל רברבהא איקטול עימיה אמר ויי: [4] כה אמר
יהוה על שלשה פשעי יהודה ועל ארבעה [לא] אשיבנו על מאסם את
תורת יהוה וחקיו לא שמרו ויתעום כזביהם אשר [הלכו] אבותם אחריהם:
כיד אמר ויי על תלתה חובי יהודה ועל ארבעה לא אישבוק להון על דקצו
באוריתא דיי וקימוהי לא נטרו ואטעיאונון כדביהון דהליכ[ו] אבהתהון
בתריהון: [5] ושלחתי אש ב[יהודה] ואכלה ארמנות ירושלם: ואישלח אישתא
ביד[ית יהודה ותשיצי [בירנית] ירושלם: [6] כה אמר יהוה [על שלשה] פשעי
ישראל ועל ארבעה לא אשי[בנו] על [5] מכרם בכסף צדיק ואביון [בעבור]
נעלים: כיד אמר ויי על תלתה חובי [ישראל] על ארבעה לא אישבוק
לה[ון] על [דזבינו] בכספא זכאין וחשיכיא בדיל די[חסנון]: [7] השאפים
על עפר ארץ בראש דלי[ם] ודרך ענוים י[טו] ואיש ואביו ילכו [אל]

---

(3) Prob. equivocación.
(4) BH[3] הקריות.
(5) BH[3] "מכ".

הנעֲרָה למעַן חליל אֹת שֵׁם [קדשי:] דשיטין בעֲפרָא [דארעא ריש מסכיניא
ודין] חשיכיָא מסטַן ונבר ואבוהי אזלין [6] (לוֹת עוֹלימתָא) בדיל לאחלָא
יָת שמָא דקודשי: [8] ועֲל בגדים [7] גבלים *(sic)* יטו אצל כל מזבח ויין
עֲנושים ישתו בית אלהיהם: ועֲל שויין דמשכון מסחרין ביסטר כל
איגוריהון וחמר אונסא שתן בית טעותהון: [9] ואנכי השמדתי את האמרי
מפניהם אשר כגבה ארזים גבהו וחסן הוא כאלונים ואשמיד פריו ממעל
ושרשיו מתחת: אנא שיציתי יָת אימוראה מן קדמיהון דכרום ארזין רומיה
וחסין הוא כבלוטין ושיציתי איביה מילעילא ושורשוהי מילרע: [10] ואנכי
העליתי אתכם מארץ מצרים ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה לרשת
את ארץ האמרי: ואנא אסיקית יתכון מארעא דמצרים ודברית יתכון
במדברא ארבעין שנין למירת יָת ארעא דאימוראה: [11] ואקים מבניכם
לנבאים ומבחוריכם לנזרים האף אין זאת בני ישראל נאם יהוה: ואקימית
מבניכון לנביין ומיעולימיכון למלפין האף ליתי דא בני ישר [ואמר] ייי:
[12] ותשקו את הנזירים [יין] ועֲל הנביאם צויתם לאמר לא [8] תנבאו:
ואטעיתון יָת מלפיכון בחמרא ועֲל נבייָא פקידתון למימר לא תיתנבון
נבואה: [13] הנה אנכי מעיק תחתיכם כאשר תעיק [9] העגלה המלאה לה
עמיר: האנא מיתי עליכון עקא מעיק [לכ]ון באתריכון כמא דעיקא עגלתא
דטעינא עמירא: [14] [ואבד מנוס] מקל וחזק לא יאמץ כחו וגב[ור לא] ימלט
נפשו: וייבד בית ע[רוקי] מדקליל ודתקיף לא יחסין [חיליה] וגיבר לא
ישיזיב נפשיה: [15] [10] ותפש הקשת לא יעמד וקל ברגליו לא [11] ימלט
ורכב [הסוס לא ימלט נפשו: ואחיד קש]תא לא יקום ודקליל ברגליה לא
יש[תזיב ורכיב סוסיא לא ישזב נפשיה:] [16] ואמ[יץ לבו] בגבורים ערום

---

(6) Palabras añadidas en el margen por mano posterior.

(7) BH³ חֲבָלִים. Quizá en el texto en lugar del ג haya que leer ז.

(8) BH³ תנבְאו.

(9) Quizá ״העֹ.

(10) Versículo 15, hebr. y aram., fueron omitidos en el texto y añadidos al pie de página en tinta roja por una mano yemení posterior. En parte la adición es ilegible.

(11) Como la LXX. BH³ יִמָּלֵט. La lección del Ms. y LXX es mejor.

ינוס ביום ההו[א נאם] יהוה: ודתקוף ליביה בגיבריא ערטו[ילא] דלא זין
יעירוק בעידנא ההוא אמ[ר] ויי: Cap. 3 [1] שמעו את הדבר הזה
[אשר] דבר יהוה עליכם בית בני ישראל [על] כל המשפחה אשר העליתי
מארץ [12] מצרים לאמר: קבילו ית פיתגמ[א] הדין דינזר ויי עליכון בית
ישׂ[ראל על] כל זרעיתא דאפיקית מארע[א דמצרים] למימר: [2] רק אתכם
ידעתי מ[כל] משפחות האדמה על כן אפ[קד] עליכם את כל עונתיכם:
לחוד [בכון] איתרעיתי מכל זרעית ארעא על [כן] אסער עליכון ית כל
עויתכון: [3] [הילכו] שנים יחדיו בלתי אם נועדו: היה[כון] תרין כחדא
אילהין אם איזדמנו: [4] הישאג אריה [13] ביער וטר[ף] אין [לו] היתין כפיר
קולו ממעגתו [בלתי אם] לכד: הינהום אריא בחורשא וציד ליה
הירים בר אריון קליה מימרבועיתיה אילהין אם אחד: [5] התפל צפור על
פח הארץ ומוקש אין [14] לו היעלה פח מן האדמה ולכוד לא [ילכוד:]
התיפול ציפרא בקולא על ארעא [וציד] ליה להא הישור קולא מן ארעא
ומיחד ייחוד: [6] אם ית[קע שופר] בעיר ועם לא [15] יחרד אם תהיה רעה
ב[עיר ויהוה לא עשה:.....

A. Diez Macho-J. A. G.-Larraya

Barcelona, 15-5-1957.

(12) BH³ מִצְרַיִם.
(13) BH³ בִיַּע.
(14) BH³ לָהּ.
(15) No se ve el ו de יחרדו de BH³, pero sí la vocal ו.

Dos clases de decretos de la Comisión Bíblica

1. La publicación del nuevo *Enchiridion Biblicum* (1) dió lugar —como es sabido— a dos comentarios oficiosos del Secretario y Subsecretario de la Pontificia Comisión Bíblica (2), declaraciones paralelas en la tendencia e idénticas en el fondo, cuyo alcance daba y da a entender que no es la mente de la Comisión Bíblica cercenar la justa libertad de investigación en los temas escriturísticos, no obstante las «respuestas» anteriores de otros tiempos y otros Pontificados. Estas respuestas anteriores coartaban o restringían esta libertad, con declaraciones auténticas sobre los autores, origen, tiempo y naturaleza de los libros sagrados. Es verdad que estas respuestas, que diríamos no poseen ya plena vigencia, se publican todavía en el nuevo *Enchiridion*. Pero ello se debe principalmente a razón histórica y apologética, para que se conozca y se aprecie convenientemente cómo la Iglesia ha estado solícita de conservar su depósito en todos los tiempos y atenta siempre a todos los ataques.

La amplitud de movimientos en orden a la investigación bíblica no es nueva de hoy. Se había hablado de ella en la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* (3), cuyos pensamientos se recordaron y re-

---

(1) *Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de re biblica edita.* Editio secunda aucta et recognita, Neapoli-Romae, 1954. Lo citamos con la sigla *EB*.

(2) ATHANASIUS MILLER, O. S. B.: *Das neue Biblische Handbuch.* «Benediktinische Monatschrift» 31 (1955), 49-50; ARDUINUS KLEINHANS, O. F. M.: *De nova Enchiridii Biblici editione*, «Antonianum» 30 (1955) 63-65.

(3) De ella son las siguientes palabras: «Hac tamen in rerum condicione catholicus interpres, actuoso fortique suae disciplinae amore actus, ac Sanctae Matri Ecclesiae sincere devotus, neutiquam retineri debet, quominus difficiles quaestiones hucusque nondum enodatas, iterum atque iterum aggrediatur, non modo ut quae ab adversariis opponantur propulset, sed ut solidam etiam explicationem reperire enitatur, quae et cum Ecclesiae doctrina cum iisque nominatim quae de

pitieron en la *Carta al Cardenal Suhard*, del entonces (1948) Secretario de la Comisión Bíblica, P. Vosté, en la cual carta se invitaba expresamente al estudio de los problemas del Pentateuco y de las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis (4).

2. En relación con la actitud actual de la Pontificia Comisión Bíblica, se han distinguido dos clases de decretos de la mencionada Comisión: unos que directamente o indirectamente se refieren a la fe y costumbres; otros que dicen no referirse a la fe y costumbres ni inmediata ni mediatamente. Y estos últimos son los que en la mente de la Pontificia Comisión no deben estorbar la razonable libertad de investigación, aunque se conserven en el *Enchiridion Biblicum* como testimonio histórico de la solicitud de la Iglesia. Tales cuestiones que todavía podrían investigarse son, v. gr., las que tocan al autor y género literario de los libros sagrados (5).

Al no determinar en concreto cuáles son los decretos que deben considerarse como no relativos a la fe y a las costumbres y como solamente recordados de una manera histórica, no será fácil en ciertos

---

sacra Scriptura ab omni errore immuni tradita sunt, fideliter concordet et certis quoque profanarum disciplinarum conclusionibus debito modo satisfaciat. Horum autem strenuorum in vinea Domini operariorum conatus non solummodo aequo iustoque animo, sed summa etiam cum caritate iudicandos esse ceteri omnes Ecclesiae filii meminerint; qui quidem ab illo haud satis prudenti studio abhorrere debent, quo quidquid novum est, ob hoc ipsum censetur impugnandum aut in suspicionem adducendum» *Enchir. Biblicum* 564.

(4) De estas formas literarias se decía no responder a ninguna de nuestras categorías clásicas, y que no podían ser juzgadas a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. No se puede, por tanto —se añadía—, negar o afirmar en bloque la historicidad de esas formas, sin que se les aplique indebidamente normas de un género literario al que no pertenecen. Aunque tampoco se puede declarar *a priori* que esas narraciones no contienen historia en el sentido moderno: AAS 40 (1948), 47; EB 581; D 2302.

(5) Cf., además de los autores citados en la nota 2, E. VOGT, S. I.: *De decretis Commissionis Biblicae distinguendis*. «Biblica» 36 (1955), 564-565; J. DUPONT, O. S. B.: *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum*. «Revue Biblique» 62 (1955), 414-419; E. F. SIEGMAN, C. P. S.: *The decrees of the Pontifical Biblical Commission*. «The Catholic Biblical Quarterly» 18 (1956), 23-29; M. NICOLAU: *De sacra Scriptura*[4] («Sacrae Theologiae Summa», vol. 1[4], Matriti, 1958), n. 249, 256-258; B. ALFRINK: *La vulgarisation de la science biblique et les documents de l'Église*. «Sacra Pagina. Miscellanea biblica Congressus internationalis catholici de re biblica», París-Gemblous, 1959, I, 65-75.

puntos particulares llegar a conclusiones ciertas sobre el alcance de algunos decretos y respuestas anteriores.

Pero esta sola distinción de decretos que se refieren inmediata o mediatamente a la fe y a las costumbres, y decretos que no se refieren a ello, y la distinta actitud de la Comisión Bíblica actual con relación a la actitud de años anteriores, suscitan una problemática de la que deseamos hacernos eco en estas breves páginas.

3. Si hoy día no se deben urgir ciertos decretos de años precedentes, ¿es que la Comisión Bíblica los considera erróneos en la doctrina que imponían? Y, si imponían una doctrina equivocada y falsa, ¿es que en los años anteriores se ha multiplicado el caso de Galileo Galilei, cuya doctrina verdadera (aunque entonces poco fundamentada), sobre la órbita de la tierra en torno al sol fué proscrita y condenada por una Congregación Romana?

Y, si hubo decretos de la Comisión Bíblica hoy día carentes de vigencia, por considerarse que no tocan ni inmediata ni mediatamente a la fe y a las costumbres, ¿era entonces competente la Comisión Bíblica para promulgar tales decretos, o traspasó el campo de su competencia? Y todavía, ¿es que la cuestión del autor de los libros sagrados y la cuestión del género literario en que están escritos son cuestiones meramente profanas, que ni son de fe ni están relacionadas inmediata ni mediatamente con la fe?

Para responder a estas preguntas que acabamos de formular, comenzaremos por las últimas, procediendo así a la respuesta en sentido inverso al de la formulación que hemos hecho.

4. *En cuanto a la cuestión del género literario* en que está escrito un libro sagrado o un pasaje de un libro sagrado, creemos que es una cuestión del todo relacionada con la fe.

Porque el sentido literal de las proposiciones de un libro y, por tanto, el sentido de las sentencias de los libros sagrados depende *intrínsecamente* del género literario en que está escrito el libro o pasaje de que se trata. El sentido de las proposiciones es uno, si el libro es del género estrictamente histórico; y es otro, si es del género de la novela histórica, o es del género poético, o del género alegórico.

De ahí resulta que, si el sentido de los pasajes o libros sagrados es algo relacionado con la fe y las costumbres y, consiguientemente, está sometido al Magisterio de la Iglesia, también estará relacionada

con la fe y sometida al mismo Magisterio la determinación del género literario en que estos pasajes o libros fueron escritos.

Se podría pensar que algunos textos o pasajes de los libros sagrados sean de un argumento totalmente científico o profano, y entonces se podría decir que, por razón de su argumento profano, tales pasajes no están sometidos al magisterio *directo* de la Iglesia, en cuanto que (según opinión probable), la Iglesia no posee entonces un derecho *positivo y directo* para determinar su sentido (6); aunque todos los católicos concedan a la Iglesia un derecho, por lo menos, *indirecto y negativo*, en cuanto que puede proscribir interpretaciones de tales textos que juzgue contrarias a la fe. Pero, si esto se puede pensar de ciertos textos, o si se quiere, pasajes de algún libro sagrado, no creemos que se pueda pensar lo mismo de todo un libro inspirado o de la parte principal del libro, como si el libro o su parte principal fuera de argumento totalmente profano y, por tanto, no se relacionara directa ni indirectamente con la fe, ni la Iglesia tuviera por qué intervenir en la determinación del género literario en que está escrito.

Porque los libros sagrados todos, al menos en su parte principal, son de argumentos relacionados con la fe y costumbres, por el fin que Dios ha tenido al inspirarlos, y por la misma naturaleza de estos libros que refieren la historia y la doctrina de la Redención humana, o la historia y la literatura religoso-moral del pueblo escogido por Dios para preparar y anunciar esta misma Redención.

Parece, por consiguiente, cosa clara que la mayoría de las cuestiones relacionadas con el género literario de los libros sagrados son cuestiones inmediata o mediatamente relacionadas con la fe. Y así no es de extrañar que el Magisterio de la Iglesia en diferentes ocasiones se ocupara de asuntos relativos al género literario de los libros santos: sobre el evangelio de S. Juan (Enchir. Biblicum [EB] 207-209; Denzinger, Enchir. symbolorum [D] 2016-2018); sobre la profecía de Isaías (EB 291 s.; D. 2115 s.); sobre los primeros capítulos del Génesis (EB 336-343; D 2121-2128; y la Carta al cardenal Suhard: EB 577-581, D 2302); sobre los salmos (EB 351; D 2136); sobre el primer evangelio (EB 393 s.; D 2153 s.); sobre el segundo y tercer evangelio (EB 403; D. 2163); sobre los Hechos de los Apóstoles (EB 410 s.; D 2.170 s.).

---

(6) Cf. *Institutiones Biblicae* I⁶, Romae, 1951, lib. 4. n. 90, 91; M. Nicolau: *De sacra Scriptura*⁴, n. 239-242.

5. *La cuestión del autor de un libro sagrado,* hablando de una manera teórica y puramente especulativa, *per se,* y sin descender a casos particulares, no parece que importa mucho para determinar el sentido o sustancia en el contenido de los libros inspirados. Por esto *San Gregorio* pudo decir, a propósito del autor humano del libro de Job: «Muy ociosamente se pregunta quién escribió tales cosas, supuesto que fielmente creemos que su autor es el Espíritu Santo... Si, después de recibir cartas de un gran Señor, leyéramos sus palabras, pero preguntáramos con qué pluma hubieran sido escritas, sería en verdad ridículo conocer quién es el autor y el sentido de sus palabras, y querer averiguar con qué clase de pluma hubieran sido estampadas...» (7).

Y *Teodoreto* abundó en el mismo parecer, cuando escribió sobre el autor de los salmos: «¿Qué me importa si todos los salmos son de David, o si algunos son de otros autores, siendo así que nos consta que todos han sido escritos por inspiración del Espíritu Santo?» (8).

6. Sin embargo, una cosa es la cuestión general y teórica sobre los autores de los libros sagrados, y otra es la cuestión particular y concreta de los autores de algunos libros. Si la primera cuestión general puede parecer inconexa con el contenido de los libros, hay casos en que la cuestión del autor no puede decirse inconexa con la fe.

Porque unas veces, la cuestión del autor pertenece a la fe, si, v. gr., en el mismo texto sagrado se dice explícita o implícitamente que San Pablo o San Pedro son autores de determinadas epístolas; o si San Juan, el discípulo amado de Jesús, aparece por el examen interno del IV evangelio autor de este libro inspirado (9).

Tampoco es indiferente para la fe, ni puede decirse que se trate de una cuestión inconexa con ella y con las previstas demostraciones apologéticas, quiénes han sido los autores de los evangelios y Actos, a saber, si han sido apóstoles, testigos muchas veces inmediatos, o por lo menos bien informados de lo que narran; o si han sido

(7) *Moral praef.* 1,2: ML 75, 517; ROUËT DE JOURNEL: *Enchir. Patristicum* 2302.

(8) *In Ps. Praef.* MG 80, 861; ROUËT: *Enchir. Patrist.* 2158.

(9) Cf. v. gr., M. NICOLAU: *De Revelatione Christiana*[4] («Sacrae Theologiae Summa», vol. I[4], Matriti, 1958), liber II, *De fontibus ad probandum factum revelationis,* n. 315, a; 308.

quienes trataron inmediatamente con los apóstoles; testigos cercanos a lo que refieren; o si, por el contrario, han sido autores del siglo II, alejados de los sucesos referidos y de las fuentes. La cuestión del autor y del tiempo en que tales libros fueron escritos tiene suma importancia, para demostrar críticamente la estricta historicidad de estos libros y para fundamentar la demostración apologética de la credibilidad de la religión cristiana, ya que antes de la fe se presupone el conocimiento *cierto* del hecho de la revelación.

De semejante manera no es indiferente para la fe el saber que un libro profético es de tal autor o de tal época, anterior ciertamente a lo que predice, o es de un autor y fecha posteriores a lo pro fetizado...

Por esto, fácilmente concederemos que la cuestión del autor y también la cuestión del origen y del tiempo en que un libro sagrado fué escrito, tiene su importancia en multitud de casos y su relación con la fe.

7. Pero esta relación con la fe es en la mayoría de los casos (cuando no consta por el mismo texto sagrado quién es el autor) una relación *extrínseca* y muy distinta de la relación *intrínseca*, que antes (n. 4) hemos dicho ser propia del género literario de un libro, en orden a determinar el sentido literal del mismo texto.

Tal vez por esta razón se ha dicho que la determinación del autor de un libro sagrado no está relacionada inmediata ni mediatamente con la fe; es decir, se ha querido indicar que no media una relación *intrínseca y necesaria* entre *saber* quién es el autor de un libro y *qué sentido* se debe atribuir a un texto bíblico. Porque, cualquiera que sea el autor, el sentido de un texto bíblico puede constar de una manera clara y precisa en la mayoría de los casos.

De parecida manera, cualesquiera que sean la fecha y circunstancias en que fué escrito, el libro y sus pasajes y textos puede tener un sentido incontrovertible, que es lo importante y lo que más deseamos conocer.

Y precisamente en estas cuestiones, de autor, origen, tiempo y naturaleza de los libros sagrados, cuando no media una relación *intrínseca* con la fe, inmediata o mediatamente, directa o indirectamente, la mente actual de la Comisión Bíblica, según los Reverendísimos Padres Secretario y Subsecretario, sería la de no impedir la libertad de investigación.

8. De hecho, la historia de la Comisión Bíblica en la primera mitad del siglo señala una intervención frecuente para determinar u orientar en los asuntos relativos al autor y al origen de los libros sagrados. Así, sobre el autor del Pentateuco (EB. 181-184; D 1.997-2.000); sobre San Juan autor del IV evangelio (EB 187 s.; D 2.110s.); sobre el libro de Isaías (EB 293-295; D 2.117-2.11í); sobre los autores de los salmos (EB 344-350; D 2.129-2.135); sobre el primer evangelio (EB 388-391; D 2.148-2.151) y sobre el segundo y el tercero (EB 395-403; D 2.155-2.163), en las cuestiones relativas al autor y origen de estos libros; asimismo sobre el libro de los Hechos de los Apóstoles (EB 406 s.; D 2.166 s.), y sobre el autor de las Cartas pastorales (EB 412-414; D 2.172-2.174) y de la Carta a los Hebreos (EB 416 s.; D 2.176 s.), etc.

9. A la vista de tantas intervenciones de la Comisión Bíblica para solucionar las dudas referentes a los orígenes y autores de los libros inspirados, o para enfocar en determinado sentido la solución de estas dudas, se nos hace también duro el pensar que tales cuestiones o problemas son cuestiones que de ninguna manera y hablando *simpliciter* y sin distinción, ni inmediata ni mediatamente se relacionan con la fe; como si la Pontificia Comisión Bíblica, cuyas atribuciones, como las del Magisterio eclesiástico, son los asuntos de fe y costumbres, tantas veces se hubiera extralimitado en sus atribuciones y hubiera sobrepasado frecuentemente el campo de su competencia.

Con esto hemos pasado a tratar otro de los puntos que nos preguntábamos: ¿era o no era competente la Comisión Bíblica para responder acerca de las dudas que se le proponían sobre el autor y el origen de los libros de la Sagrada Escritura?

Se podrá decir —como hemos visto— que en multitud de casos la cuestión de autor y de origen de un libro es indiferente para el contenido del texto sagrado y que, por consiguiente, no se relaciona *intrínsecamente* con la fe ni inmediata ni mediatamente. Pero aún en tales casos, para argüir de incompetencia a la Comisión Bíblica en sus respuestas, sería menester demostrar que esas cuestiones tampoco tienen relación *extrínseca* con la fe y costumbres. Y esto será más difícil de demostrar. Por el contrario, creemos que no faltan razones para probar que tales cuestiones, aunque en sí fueren profanas (si así lo quiere alguno afirmar), no carecen de nexo, bien que

extrínseco, con las de la fe. Y en tal hipótesis no falta competencia al Magisterio eclesiástico para pronunciarse en ellas, sobre todo de una *manera negativa*, como de hecho se han presentado frecuentemente las decisiones de la Comisión Bíblica en sus respuestas.

Así como al Magisterio eclesiástico se le reconoce por todos la potestad *indirecta y negativa* para pronunciarse acerca del sentido de algunos textos inspirados que se refieren a cosas profanas, así también diríamos que este Magisterio (y los órganos con que se ejerce, como es la Comisión Bíblica), puede también pronunciarse de una manera *negativa*, proscribiendo determinadas interpretaciones o teorías, aun en cosas en sí directamente ajenas a la fe, pero *indirecta o extrínsecamente* relacionadas con ella, como son las cuestiones de autor y origen de los libros inspirados. Y esto por la misma razón que se alega para conceder a tal Magisterio la facultad de proscribir, aun en cuestiones profanas y puramente científicas, interpretaciones del texto inspirado, por cuanto esas interpretaciones podrían contradecir los principios o verdades de la fe, si se proponen indebidamente.

De parecida manera, es fácil ver el peligro que para la recta investigación de las cuestiones bíblicas y para la misma fe hubiera provenido de la excesiva libertad de pensamiento y de la licencia en formular hipótesis, sin suficiente fundamento, tocantes a los orígenes y autores de los libros de la Biblia. Y tal libertad de pensamiento, y tal audacia de hipótesis, sin lastre y madurez suficientes, no cabe duda que abrieron brecha en algún sector de escritores o investigadores bíblicos en los comienzos del siglo. Por todas estas razones creemos que el Magisterio de la Iglesia (y la Comisión Bíblica) era entonces competente para intervenir y proscribir determinadas teorías, supuesta la manera inquietante para la fe cómo se presentaban tales hipótesis, con peligro de destruir puntos o doctrinas bien establecidos, y suplantarlos con otros no bien fundados.

10. Pero, concedida la competencia del Magisterio eclesiástico para intervenir en tales ocasiones, se dirá que la actitud de la presente Comisión Bíblica, al no urgir ya determinados decretos pasados, supone una retracción de la postura anterior, y que ello equivale a considerar hoy equivocadas algunas respuestas y determinaciones que entonces se decretaron. Se dirá, si se quiere, que ciertas respuestas y decisiones de entonces cerraron las puertas y el libre

cauce de la investigación dentro de hipótesis que hubieran sido provechosas e iluminadoras, y hubieran contribuído al adelanto de la ciencia bíblica. Y que hoy así lo reconoce la Iglesia. Se dirá también, si se quiere, que aquí se ha repetido el caso Galileo Galilei, y que la misma Iglesia ha reconocido el error de su postura anterior a la actual.

Es fácil responder, lo primero, que tales decretos de la Pontificia Comisión Bíblica, aunque sí creemos con la mayoría de los autores que merecían y merecen un asentimiento interno por motivo de obediencia religiosa (10), no eran, sin embargo, en la opinión de todos, decretos irreformables, en los cuales se hubiera comprometido la infalibilidad del Magisterio de la Iglesia y que, por tanto, sin mengua de esta infalibilidad, la Iglesia puede volver sobre ellos y cambiarlos en todo o en parte. La misma certeza moral que comúnmente y para los fieles ordinarios se asigna al asentimiento interno que se les debía, no se opone a que sea una certeza que en algún caso pueda padecer excepción; porque es bien sabido que la certeza meramente moral no es absolutamente infalible.

11. Aun en el caso de que la Iglesia retractara las respuestas anteriores con la actitud actual, no debería pensarse en una multiplicación del caso Galileo Galilei, según fuera el número de las respuestas dadas, que ahora se derogan o abrogan. Más bien nos parecería que todas aquellas respuestas, si bien múltiples por el número, responden a la mentalidad de una época o de una situación en un solo tracto de tiempo y no carecen, por tanto, de cierta *unicidad moral en el tiempo*.

Sería fácil también reconocer que en los decretos disciplinares para toda la Iglesia, la infabilidad que los teólogos eclesiólogos admiten en tales decretos es una infabilidad tocante al objeto que se ordena, en cuanto que no se prescribe en él nada que sea contra la fe y costumbres; pero no una infalibilidad en cuanto que se prescriban los mejores y los más oportunos medios para el progreso y adelanto

---

(10) Cf. S. Pío X, Motu proprio *Praestantia Scripturae* (18 novembris 1957) EB 286; D 2113. Este decreto se recordaba en la encíclica *Spiritus Paraclitus* (EB 474) y el 27 de febrero 1934 (EB 519). Y en cuanto al asentimiento interno que se debía a los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica, cf. D 1684 y EB¹ 280. La opinión contraria es sostenida por F. A. M. Dubarle en «Zeitschrift für A. T. Wissenchaft» 66 (1954), 149-151.

individual de los fieles y para la edificación del Cuerpo místico de Cristo. En este aspecto de oportunidad y de conveniencia de lo que se manda, cabe su más y su menos, y no todo decreto disciplinar implica necesariamente que sea lo mejor que se hubiera podido ordenar.

12. Si esto vale en los decretos disciplinares, también ha podido valer en los decretos doctrinales de la Pontificia Comisión Bíblica; y, por esto, no habría mayor dificultad en conceder que en ocasiones los anteriores decretos hayan contribuído a poner en el ostracismo alguna teoría o hipótesis que hoy se reconoce proficua y aprovechable para la recta resolución de cuestiones exegéticas. Mas, para juzgar en definitiva del bien y del mal que con ello haya resultado para la ciencia exegética, no basta considerar parcialmente un solo aspecto del problema; hay que ponderar también el mal que en la Iglesia hubiera resultado del libre curso de teorías no bien cimentadas, de hipótesis atrevidas no bien fundadas... y hacer el *balance final*, pesando y contrapesando los pros y los contras de la actitud del Magisterio eclesiástico, tomado en el conjunto de la problemática y de los peligros del tiempo que se corrían. Sólo así se podrá juzgar de la oportunidad o no oportunidad de aquellas medidas entonces adoptadas.

13. Se dirá que comenzamos concediendo que los decretos anteriores de la Comisión Bíblica han sido equivocados. No es ésta nuestra intención. Concedemos, sí, que *en absoluto* hubieran podido serlo, y que esto no sería con detrimento de la fe. Pero no porque en absoluto hubieran podido ser erróneos, lo fueron o son de hecho.

Porque hay frecuentes casos en que la formulación de las preguntas que se propusieron a la Comisión Bíblica conserva todavía su actualidad plena. Por citar sólo un ejemplo, cuando se preguntó sobre la suficiencia de determinados argumentos para aseverar, v. gr., que en los Actos no hay un solo autor, por el uso del plural en la descripción del que narra en los capítulos de la segunda parte: «Utrum... pericopae in Actis conspicuae, in quibus, abrupto usu tertiae personae, inducitur prima pluralis (*Wir-Stücke*), unitatem compositionis et authenticitatem infirment...? (*Resp.*: Negative...» (EB 408; D 2.168).

La insuficiencia del argumento es manifiesta; y así en otra multitud de respuestas, que hoy día podrían íntegramente subscribirse.

La misma formulación *negativa*, con que se expresa frecuentemente la respuesta de la Comisión Bíblica, hace que la negación de la proposición o pregunta sea también verdad el día de hoy. Porque de suyo es más fácil negar la validez de un argumento o proposición, que afirmar o construir el argumento contrario.

14. Tampoco deberán mirarse como erróneas algunas respuestas pasadas de la Comisión Bíblica, si en ellas se ve más que una doctrina que se ha querido imponer como *verdad*, una doctrina que se ha querido recomendar o prescribir *como segura*. Es sabido que para algunos autores (11) esta *seguridad* de la doctrina es lo que se imponía en los decretos de la Comisión Bíblica; de suerte que los decretos se miraban como normas *tutas*, que alejaban el peligro de error; y así, según estos autores, el objeto del asentimiento interno que imponían era la doctrina *en cuanto segura*.

Hay, en efecto, decretos *doctrinales* (no ya meramente disciplinares) de la Santa Sede, y por tanto los decretos doctrinales de la Comisión Bíblica, que pueden ser *directamente doctrinales*, en que se impone a los fieles una doctrina *como verdadera o como falsa*; y hay otros *indirectamente doctrinales* (12), en que el Magisterio pretende proteger y defender la doctrina de fe y costumbres: *tutari doctrinam fidei et morum* (13).

Entonces se trataría de decretos que, según *Franzelin*, se dan «ut iudicetur doctrinam in tali iudicio contentam esse *securam*, et nobis non quidem ex motivo divinae fidei, attamen ex motivo sacrae auctoritatis, cuius munus indubitatum est prospicere sanitati et securitati doctrinae, mentis obsequio amplectendam et contrariam reiiciendam» (14).

Y el *Cardenal Billot* con más amplitud, para el punto que ahora proponemos, se expresaba de la siguiente manera:

---

(11) Cf. v. gr. L. Pirot, artic. *Comission Biblique V*. Dict. de la Bible, Supplément 2, 112 s.; J. Mouson: *De valore normativo decretorum Commisionis Biblicae*. «Collectanea Meclinensia» 42 (1957), 154-157. Sobre las diversas opiniones cf. CathBiblQuart 17 (1957), 154-157; J. Salaverri: *De Ecclesia Christi*[4] («Sacrae Theologiae Summa», vol. I[4], Matriti, 1958), n. 663, 667.

(12) Así los llama J. Salaverri: *De Ecclesia Christi*[4], n. 660.

(13) Cf. *Ius canonicum* c. 247, I sobre la Congregación del Santo Oficio.

(14) *De divina Tradiditione*, Romae, 1896, th. 12, p. 122.

«*Quid sit edere decretum quo non speculativa veritas definitur, sed securitati doctrinae prospicitur.* Nihil enim aliud est quam decernere authentice, aliquam doctrinam esse tutam, hoc est, consonam regulae fidei, ea saltem probalilitate quae sufficiat ut quis possit illam amplecti; vel e contra, aliquam doctrinam non esse tutam, seu esse discordem a regula fidei, idque iterum tali salem probabilitate, qua non habeat adiunctam sufficientem probabilitatem de opposito... Quando Sacrae Comsgregationes declarant doctrinam quamdam tuto tradi non posse, tenemur iudicare doctrinam hanc esse, non dico in se erroneam aut falsam aut si quid aliud eiusmodi, sed simpliciter non tutam, eique tamquam non tutae amplius non adhae rere. Et si declarent doctrinam aliam tuto negari non posse, tenemur iudicare doctrinam hanc esse, non solum tutam, verum etiam ut tutam (et non dico ut in se veram praecise vi decisionis), sequendam at que amplectendam.

»Sed in rigore loquendo *id quod nunc tutum non est*, praesertim in sensu composito decisionis, *potest postea evadere tutum, si forte auctoritas competens, re iterum discussa et novis perpensis rationibus*, aliam decisionem ediderit. Quod enim possit absolute contingere ut alia decisio edatur elidens priorem, per se est manifestum. De natura enim est decisionum quae in considerationen veniunt, ut non sint sententiae definitivae atque irreformabiles. Aut potius, quod maxime considerandum est, *talis est materia seu obiectum earum, ut nequidem proprie et formaliter dici posset decisio posterior reformare praecedentem, quoniam reformationi locus non est, nisi illud idem quod decisum est prius, opponatur ei quod deciditur posterius. Atqui illud quod nunc non est tutum, attento praesenti satu rationum, potest postea fieri tutum, novis rationibus accedentibus; et ideo decisio declarans tutum id quod prius tuto teneri non posse fuerat edictum, non esset stricte loquedo reformatio sententiae, sed nova declaratio non contraria priori*» (15).

Es bien sabido, en conformidad con estas explicaciones del Cardenal Billot, que hay decretos de la Santa Sede en los cuales esta *seguridad de doctrina* es lo que se enuncia y propone explícitamente con fórmula «*tuto doceri non potest*» (D 2.183-2.185) o equivalente · así como en otros decretos se habla explícitamente de la *verdad o falsedad, certeza o error* de las proposiciones de que se trata (D 493-500). Evidentemente que, cuando los decretos enuncian explícitamente una verdad en cuanto tal, y que quieren imponer en cuanto tal, no sería a nuestro juicio solución adecuada, aunque fácil y cómoda, eludir esa imposición de doctrina en cuanto verdadera o falsa, y

(15) *Tractatus de Ecclesia Christi*⁴, Romae, 1921, th. 19, p. 432. Cf. en el mismo sentido H. DIECKMANN: *De Ecclesia* II (Friburgi Brisg. 1925), n. 787-789.

recurrir para obviar dificultades a una mera norma de *seguridad de doctrina*. Pero en los casos en que la mente de los decretos no conste claramente, tal vez porque se sirvan de la expresión «*Utrum liceat...*», y respondan solamente con una negativa: todavía quedará margen para pensar que la Comisión Bíblica en ciertos casos únicamente quiso proscribir determinadas sentencias *obligatoriamente*, y quiso fomentar la difusión de las contrarias, como *norma segura* para los tiempos, sin pretender imponerlas como única solución posible doctrinal.

De esta manera, y por vía de ejemplo, el recurso a los géneros literarios, que se miró como *peligroso* en los pontificados de León XIII, S. Pío X, Benedicto XV; y que, en cambio desde el pontificado de Pío XII y en la *Divino afflante*, se ha recomendado como subsidio necesario para descubrir el genuino sentido de la palabra inspirada: supone ciertamente un cambio de postura en los órganos del Magisterio de la Iglesia; pero no supondría de suyo un error anterior, si era verdadera la peligrosidad de la tendencia en aquellos tiempos en que se proscribió, y si hubo excesos e imprudencias en las afirmaciones de los defensores de tales tendencias. Entonces era justo advertir del peligro que se corría, y enseñar los fallos que en el orden científico y en el orden de la exégesis católica se podrían producir por lanzarse sin tino en cauces sospechosos.

Pero las normas de oportunidad y de seguridad pueden variar con los tiempos, según los peligros y circunstancias de los mismos. Ni hay error en ello, si una doctrina se ha mirado como segura en tiempos pasados, y hoy día, superada la peligrosidad de aquel momento, se considera también como segura la doctrina contraria.

Miguel Nicolau, S. I.

De nuevo sobre el significado de *āsparnā* en Esdras

Durante el breve tiempo transcurrido desde la publicación de nuestro artículo sobre el tema en Estudios Bíblicos (1), nuevos hallazgos y reediciones han cambiado algo la situación. G. G. Cameron publicó en JNES 17 (1958), 173, una tabla elamítica de escritura cuneiforme, procedente de Teherán, en la que se atestiguaría el antiguo vocablo persa *usparna-* (respective *uspṛna-*), bajo el «disfraz» elamítico *u-iš-bar-na*. Además ha aparecido G. R. Driver, *Aramic Documents of the Fifth Century* B. C.² (2), en cuya página 76 W. B. Henning corrigió algo acerca de la Carta X 4. Según la presentación actual, se dice que '*āsparnā*' «represents an O(ld)-Pers(ian) **aspṛnă-*, which belongs to the Av(estan) *aspᵃrᵃnah-*». Las formas del iránico medio aducidas a continuación «however, presuppose an O(ol)-Iran(ian) *uspṛna-* 'filled out' from *us-*'out' and *pṛna-* 'full'». Por lo que se refiere a estos hechos, confiesa Henning: «and this difference has never been satisfactorily explained» (l. c. p. 76).

No todos los iranistas están de acuerdo con la opinión de W. B. Henning. Así por ejemplo, W. Eilers en AFO 17 (1954 ss.), 333 (que no pude utilizar sino posteriormente), pone exclusivamente *usparna-* como forma persa antigua. Todavía es más importante lo que en lugar muy escondido (en F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen, 1951, p. 163: ¿quién busca bajo este título lexicografía crítica del vocabulario avéstico?) escribió el iranista londinense O. Szemerényi, y que ahora repite él mismo en ZsVerglSprachw 76 (1959), 73¹: la palabra avéstica *aspᵃrᵃnah-* 'perfección' es un «ghost-word»: una palabra 'avéstica' formada bajo el influjo del iránico medio, que en antiguo iránico «never existed» se le pueden comparar ciertas palabras 'latinas' de los primeros escritores medie-

---

(1) Pedro Nober: *El significado de la palabra aramea* āsparnā *en Esdras* Estudios Bíblicos, 16 (1957), 393-401.

(2) Oxford, 1957.

vales. Estando así las cosas, carece de fundamento adjudicar a la raíz *par-* la variante **spar* con *s* inicial 'móvil'. Con esto no hay dificultad en poner como iránica antigua, no solamente persa, la sola palabra *uspṛna-*, con lo cual cesa el problema indicado en la última sección de nuestro artículo.

Sin embargo, la última publicación de O. SZEMERÉNYI en ZVglSprachw 76 (1959), 73[1] contiene algo que puede entenderse mal. concluye: «For an early, pre-Erza Aramic *'sprn'* (= *uspṛnā*!) see now Driver, Aram. Documents of the 5th Century B. C. (1957), p. 76». La expresión «pre-Erza Aramic» es ciertamente infeliz. En el libro de Esdras se reproducen documentos arameos que en parte son ciertamente más antiguos que la correspondencia de Aršama. Además (cosa que no todos los lectores de la nota de Sz. advertirían), el paréntesis «(= *uspṛnā*!)» ha de considerarse corrección de Sz., pues en Driver está claramente **aspṛā-*. ¿Aquí se plantea ahora un problema: ¿Puede probarse, según las reglas de la ortografía aramaica sobre escritura plena, etc., que en este tiempo un *'sprn'* aramaico deba leerse *'usparnā*? Una lectura *'asparnā* o *'āsparnā'* es por lo menos igualmente probable. La puntuación masorética de esta palabra en Esdras apoya esta lectura. Por todo lo cual, aunque en el iránico antiguo la forma haya sido exclusivamente *uspṛna-*, no puede considerarse como cierta y necesaria una forma aramea *'usparnā'*; tal forma aramea es, sin embargo, probable. Este problema podría resolverse con un estudio profundo de los cambios u > a en el medio (milieu) linguístico del Imperio Aqueménida. Sobre el antiguo iránico *us-* que se convierte en el medio iránico *as-*, véase el artículo citado de Sz. Este cambio constituye la espina dorsal de su argumentación. Desde luego en los persas de la segunda mitad del Imperio Aqueménida debe suponerse el lenguaje iránico medio (W. EILERS, R. G. KENT: die sich verschlechternde Schriftsprache). También en el acádico se da un fenómeno, según el cual «a veces [la vocal *u*] sufre una mayor acentuación por medio de la apertura vocálica» [es decir, se convierte en *a*]», así von SODEN, *Grundriss der Akkadischen Sprache*, § 15 s. En este punto pudieran asimismo haber ido a la par asirio moderno y bajo babilónico aqueménida. [uš] *Uruk-a-a* tiene la forma concomitante [uš] *A-ra-ka-a*, que se acerca fonéticamente al arameo *Arkāy*. Sirvan estas breves líneas para poner al día el artículo precedente.

PEDRO NOBER, S. J.

Un Diccionario Histórico de la Lengua Hebrea

La *Academia Hebrea de la Lengua* y el *Instituto Bialiq* se aprestan a la realización de una obra, cuya idea surgió hace ya varios años en Israel: un *Diccionario Histórico* de la Lengua Hebrea.

Diccionarios Hebreos existen ya en número. En particular, existen Diccionarios científicos de la Literatura Bíblica, cuyo objeto es servir de instrumentos para la interpretación de la misma. Aunque menores en número y calidad, otras producciones de la Literatura hebrea cuentan también con medios semejantes de interpretación. El actual Hebreo «israelita», que en cierta medida recoge los frutos de su trimilenaria Literatura, tiene también sus Diccionarios, no ya como medios para descifrar los escritos de una Lengua muerta, sino como testigos y norma de su Lengua viva.

No existe, sin embargo, un Diccionario que comprenda, como un *Thesaurus*, las producciones, tan dilatadas en tiempo y espacio, de esta Lengua, constatando uno por uno los pasos de su evolución (Inscripciones hebreas extrabíblicas, Literatura Bíblica en sus dos grandes etapas, Mishna, Talmudes, Midrashim, Poesía, Literatura científica y religiosa medieval, Literatura del período de la Ilustración hasta nuestros días). La obra es de un empeño más que ordinario. Pero, quizá como nunca y en ninguna otra parte, es hoy realizable en Israel, que reúne en su casa especialistas de cada período de su larga historia y que cuenta con el entusiasmo de reestudiar y rehacer su propia Lengua.

Una obra de estas proporciones requiere, antes de iniciar ningún otro paso, un estudio detenido de su naturaleza, bases y estructura. Después de una etapa de trabajo previo y sobre el contacto con personalidades científicas y Entidades comprometidas en la publicación de las grandes obras lexicográficas actuales, el profesor Zen Ben-

Hayyim, de la Universidad Hebrea, Presidente del Consejo ejecutivo de la obra, formuló un *proyecto* detallado, según el cual se está encaminando el trabajo. Al proyecto mismo precede una *memoria*, en la que el profesor Ben-Hayyim hace una revisión del montaje científico, técnico y material que lleva consigo la publicación del Oxford *English Dictionary*, del *Deutsches Vörterbuch*, del *Thesaurus Linguae Latinae* y de otras obras científicas de este género. Tomando pie de esta revisión y teniendo en cuenta las circunstancias particulares que caracterizan la Literatura y la Lengua hebrea, el proyecto atiende gradualmente a los problemas científicos y a los pormenores técnicos y materiales que surgen al paso del Diccionario, y define con la mayor precisión las cualidades de los ficheros, la forma de realizar el trabajo y la estructura misma del Consejo de redacción.

Una idea aproximada de lo que esta obra se propone ser, se adquiere particularmente del núcleo del mencionado proyecto, refe rente a la naturaleza, bases y estructura del Diccionario. A ello va, pues, nuestra atención.

Naturaleza del Diccionario

Según el *fin concreto* que se propongan, los Diccionarios, aún los científicos, difieren unos de otros en su estructura y en el margen de su documentación. Los Diccionarios científicos hebreos son ordinariamente de carácter *explicativo*, ya que su objeto es facilitar la inteligencia de unos textos determinados. Un Diccionario bíblico, mishnaico, de los Piûtîm, etc., con otros tantos instrumentos de interpretación de la Literatura bíblica, mishnaica o de la poesía religiosa, más bien desde el punto de vista lexicográfico que desde el punto de vista histórico puro. Y así, un Diccionario bíblico se inhibe del hecho de que la Lengua de la Biblia no sea históricamente una Lengua de tipo unitario estricto, ni comprende, por otra parte, todos los textos que nos son conocidos de la misma época. Un Diccionario de la Mishna no tiene en cuenta otra lengua más próxima a la bíblica, existente en la misma época. Siendo instrumentos filológicos para la interpretación de unos textos determinados, conceden un margen desproporcionado, por ejemplo, a palabras difíciles y a textos oscuros, que en la historia de la Lengua no tienen quizá ninguna

importancia, y restan la atención suficiente al uso histórico del vovabulario corriente, sin consideraciones de lugar y de tiempo.

Otros Diccionarios hay, cuyo propósito es recoger el caudal de palabras de una Legua determinada o de un dialecto, incluso a veces desde un punto de vista histórico.

De aquí que, tanto para dar la estructura propia a un Diccionario como para seleccionar convenientemente el material, es preciso fijar de antemano su fin concreto.

De aquí que, tanto para dar la estructura propia a un Diccionario, *Histórico* de la Lengua Hebrea, no como instrumento en función de un fin, sino como fin en sí mismo; es decir, una historia del tesoro de la Lengua Hebrea, desde su orígenes hasta una época determinada.

Bases y estructura

La edición básica comprenderá el material literario que se ha producido desde los orígenes de la Lengua hasta el año 1947. Desde el año 1948 la Lengua Hebrea, de nuevo viva, pasa a ser la Lengua nacional; mientras no termine su adaptación a todos los menesteres de una Lengua viva de hoy, el actual Hebreo israelita no es todavía objeto de historia, pues está en un momento de plena evolución. Su elaboración es también objeto primario de estudio, pero ello al margen del Diccionario en cuestión.

Los sucesivos volúmenes guardarán absoluta *uniformidad* unos con otros, excepto en punto a progreso científico, al que cada volumen no concluído estará siempre abierto. Este progreso nunca cesa, y por lo mismo, un Diccionario no concluye nunca, sino que es una institución permanente, no para una sola vez, sino para sucesivas generaciones. Los ficheros están concebidos en forma abierta, con el fin de que puedan estar siempre al día y queden en servicio para ulteriores ediciones, que recojan los progresos ulteriores.

La base y el volumen lexicográfico del Diccionario comprende el material literario que se extiende desde los escritos epigráficos hebreos y desde los escritos más antiguos de la Biblia, hasta lo publicado en 1947. Ello comprende (libros, documentos o inscripciones) más de 30.000 unidades literarias, de las que hay que tomar en cuenta para el Diccionario unas 12.500. Si se tiene presente que de parte de

ellos no se ha llegado todavía a hacer una crítica textual, se comprenderá que la obra es ardua y para largos años.

La *selección* de las unidades literarias que deben tenerse en cuenta para un Diccionario histórico de la Lengua, se guía por unos criterios prefijados. Ella debe comprender:

1. Producciones importantes de cada generación, sobre todo las que influyen sensiblemente en el pueblo y en la lengua hablada de las generaciones siguientes. Libros que han tenido repetidas ediciones, son de tener, *a priori*, en consideración.

2. Producciones que, si bien no importantes en sí ni por su contenido ni por su valor literario, sirven de eslabón o llenan un hueco en la historia evolutiva de la Lengua. (Se busca que cada palabra, en la medida de lo posible, tenga al menos un testimonio de su uso por siglo; desde el período de la Ilustración en adelante, un testimonio al menos por cada treinta años.)

3. La selección toma en cuenta la universalidad geográfica, es decir, comprende producciones de las Comunidades judías instaladas en las diversas latitudes, a fin de comprobar los usos diversos de la misma palabra en los países de Literatura judía más floreciente, en ambiente de lengua «hablada» diferente. A veces, escritos inimportantes tienen un gran valor como testigos de la Lengua.

4. Producciones de género literario diverso en una misma generación y en un mismo lugar, que atestigüen el uso del vocabulario judicial (halakah, reglamentos, etc.), narrativo, poético, religioso, etcétera.

Esta selección de las unidades literarias que deben tenerse en cuenta como testigos históricos de la Lengua, se basa sobre la *colaboración* de numerosos especialistas, cada uno conocedor de una época y de un género determinado de Literatura.

El material literario seleccionado constituye el «Libro de las fuentes». Este libro está integrado por una lista de producciones y autores, por orden cronológico; iniciales o abreviaturas convenidas de los mismos, en orden al fichero; información sobre el tipo (o edición) del libro o del manuscrito, en orden a fijación del texto a tener en cuenta para el trabajo. Repartido entre los colaboradores, este Libro sirve de punto de referencia a sus respectivas observaciones y correcciones.

Determinadas las Fuentes, comienza la lectura, la anotación de citas y aportación del material. El número de lectores es ilimitado, bien

sean profesionales bien voluntarios; hay, sin embargo, fuentes particulares, de texto difícil o no fijado, que requieren el especialista, que haga, ante todo, el trabajo textual.

Paralelo al Libro de las fuentes se entrega a los colaboradores la «Lista de las palabras básicas» del Diccionario. Este índice no comprenderá las palabras puramente técnicas que no hayan pasado al dominio general, ni innovaciones con poco o ningún uso aún en la Lengua. (El criterio es en este punto más amplio cuanto se trate de época más antigua).

Esta fijación de las palabras a comprender pone, sin embargo, problemas lingüísticos complicados: por ejemplo, qué ortografía y qué puntuación se ha adoptar como normativa en el Diccionario, siendo las de las Fuentes diversas; qué palabras arameas han de entrar en un Diccionario hebreo. Y otros problemas semejantes, que requieren atención.

Si bien cada palabra aparecerá en el Diccionario por orden alfabético bajo sus diferentes ortografías (si el caso se presenta), no será estudiada, sin embargo, sino bajo la forma *adoptada*, haciendo en los restantes casos referencia a ésta. La cita de testimonios históricos de estas diferentes ortografías seguirá, probablemente, el criterio de *unidad de sentido* y se acumulará en torno a la misma forma adoptada; ello permitirá realizar cómo una misma palabra aparece en formas diversas en las diversas fuentes.

Una vez fijada la Lista de palabras, viene la anotación de la literatura profesional o Bibliografía relativa a cada palabra.

El Diccionario comprenderá no sólo el caudal de *palabras* y de *expresiones* propias de la lengua, sino también los «morfemas» o *formas gramaticales* en que cada palabra aparece en la Literatura, lo cual es, por su parte, una contribución a la morfología histórica de la Lengua.

Dos estadios de actividad preceden, pues, a la realización del Diccionario propiamente tal: la fijación de sus bases («Libro de las Fuentes») y la determinación de su volumen («Lista de palabras básicas»). Sobre ello sigue el montaje de los ficheros: el fichero de citas y el correspondiente fichero bibliográfico.

* * *

La restauración del Hebreo como Lengua viva y nacional es una de las muchas empresas del pueblo de Israel. Y no menos admirable

ésta que las restantes. La Academia Hebrea de la Lengua tiene numerosos cometidos a realizar. La Lengua hebrea, durante muchos siglos sólo Lengua literaria, está hoy como Lengua viva en vía de progreso y de adaptación de un vocabulario, que cubra los múltiples campos de la vida moderna. Esta adaptación tiene que hacerse según el carácter de la Lengua misma y, por tanto, a base de su evolución interna, explotando todo su dinamismo y toda su flexibilidad. Esta es la empresa fundamental de la Academia. La elaboración de un Diccionario histórico de la Lengua es, además de un monumento en sí mismo, una piedra angular de esta empresa. Los estudiosos de la la Lengua y de la Literatura hebrea no pueden, por su parte, sino felicitarse y desear el mayor acierto a esta obra (*).

ANGEL GONZÁLEZ

(*) Agradezco al Prof. Z. Ben-Hayyim la información escrita y oral que yo transmito en estas páginas; a él y a los miembros de las distintas secciones debo una cordial acogida en mi visita a la Academia de la Lengua.

Crónica Arqueológica de Palestina

I. Excavaciones

Jericó (Campaña de 1957-58)

La directora de las excavaciones publica unas notas relacionadas con esta breve campaña en «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» (1). No se trata de un informe preliminar completo, sino de un estudio sobre el problema apasionante planteado en las anteriores campañas: el origen de la población sedentaria.

En la parte O. del tell se encontraron unos 4 m. [13 pies] de restos anteriores a las edificaciones más antiguas del Neolítico precerámico. Se trata de fondos de cabañas y no de casas propiamente dichas. La Dra. Kenyon deduce que quienes se sirvieron de estos refugios vivían de forma más o menos permanente junto al manantial, pero sus moradas eran más conformes con la vida nómada que con la sedentaria. La extensión de esta colonia es bastante reducida comparada con la «ciudad» neolítica.

En el extremo N. del tell se encontró una extraña estructura: una plataforma de arcilla que estaba limitada por unos muros de grandes bloques de piedra, en dos de los cuales se hallaron unos agujeros verticales. En todo su alrededor, muy descuidado, se había descarnado la roca subyacente a la arcilla que forma el suelo virgen. ¿Se trata de un santuario rústico en el que dos postes totémicos se alzaban sobre el muro? El contexto arqueológico y el C. 14 coinciden en una datación del mesolítico: *natufiense inferior*, y hacia el año 7.800 a. C., respectivamente. Hay que destacar la ausencia de intervalo entre estos restos del natufiense inferior y el neolítico precerámico A.

De estos hallazgos pasa la Dra. Kenyon a la deducción de que en Jericó la sucesión de culturas es la siguiente: sobre el natufiense inferior, vida nómada, se establecen unas cabañas temporales-protoneolítico; sobre el protoneolítico aparecen las cabañas ya estables (de adobes) en el neolítico precerámico A.

Como esta sucesión de culturas no coincide con la corriente en Palestina, Miss

---

(1) Kenyon, K. M.: *Some observations on the beginnigs of settlement in the Near East*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute», 89 (1959), 35-43.

Kenyon ha elaborado la hipótesis que podría resolver tal anomalía: del Natufiense inferior hubo dos evoluciones: una —la de Jericó—, que culmina en productores sedentarios de alimentos con etapas protoneolítica y neolítica precerámica A; otra, en el resto de Palestina y especialmente en El Jian [junto a Belén], que continúa buscando los alimentos y forma los natufienses medio y superior antes de llegar al neolítico típico del *tahuniense*, que en su industria lítica coincide ya con el neolítico precerámico B de Jericó.

Dotain (Campaña de 1958)

El Dr. Free y su equipo dedicó ocho semanas a la excavación de dos nuevas áreas de la cima del tell (2).

El área L, al SO. del tell, debajo de un cementerio medieval, probablemente relacionado con el edificio hallado en la anterior campaña, apareció una capa muy fina IA del Hi. II tardío (s. VIII-VII a. C.), que probablemente desapareció por la erosión en otros lugares. Corresponde a la reedificación subsiguiente a la caída de Samaría. La segunda capa IB, de casi 1 m. de espesor, estaba enteramente ocupada por un basto edificio, que debió tener además de la planta baja uno o dos pisos. En el pavimento alternan las losas con el yeso. Las jambas y umbrales de las puertas son de sillería bien labrada. Lo más interesante del edificio es la cantidad de tinajas halladas en unas piezas del mismo. En el «almacén», ¡96 tinajas!, y en sus alrededores otras docenas. Sus bases convexas acoplan con las bocas de las otras y así pueden ser almacenadas unas sobre otras, formando verdaderas columnas. En algunas se hallaron restos de gramíneas, en otras aceitunas. Tanto por la arquitectura, cuidada, como por el número de tinajas, el edificio en cuestión debió ser sede de un organismo administrativo, ¿colector de impuestos? Fué destruído violentamente. Como corresponde al Hi. II (900-700 a. C.), su destrucción debió coincidir con la de Samaría.

El área K se abre en la pendiente occidental del tell. En ella se buscaba el sistema de defensa de la ciudad, y la estratificación de la misma. La secuencia de los estratos es muy clara y se presenta, con carácter provisional, así:

1	A Hierro II (S. VIII) probablemente 5 del área A.	B Hi. II (S. IX-X) probablemente 6 del área A: centro tell.	
2	A Hi. I.	B Hi. I.	
3	A Bronce Reciente [con Hi. I].	B B. R.	
4	A Bronce Medio.	B B. M.	
5	A B. M.	B Intermedio B M. a B. A.	
6	A Bronce Antiguo III.	B B. A. III.	C B. A. III.
7	A B. A. II.	B B. A. II.	C B. A. II.
8	A B. A. I.	B B. A. I.	C B. A. I.

(2) Free, J. P.: *The Fifth Season at Dothan*, B. A. S. O. R., 152 (dic. 1958), 10-17.

Hay que hacer notar que los estratos 7 y 8 con sus subdivisiones corresponden a los 7 al 11 de la pendiente S, descubiertos en la campaña de 1953.

La piqueta tropezó en esta área con 7 líneas de muros, de los cuales destacan por su importancia: la número 2, que tiene sus orígenes en M. B.; dicho muro fue reutilizado en el B. R. y Hi. I; la número 3b con una puerta del B. A. II (2800-2600 a. C.), reconstruída en B. A. III una o acaso dos veces, y la 5 que también es del B. A., pero la brevedad de la campaña de 1958 no ha permitido establecer la relación de este muro con el de la línea 3b.

Entre los hallazgos menores destacan las cisternas que fueron utilizadas hasta que en el Hi. II (900-700 a. C.) un terremoto ¿el de Am. 1,1?, las inutilizó.

BETEL (3.ª CAMPAÑA)

Bajo la dirección del Dr. Kelso se realizó una nueva campaña en Beitín y alrededores durante el verano de 1957 (3). Los excavadores se proponían reconocer con detalle los muros de la ciudad antigua y buscar el célebre templo de Jeroboam (1 R. 12,29).

Se halló el muro N, como se esperaba, debajo de la calle más septentrional del actual pueblo de Beitín. Mide 3,38 m. de espesor y los sillares están bien trabados. Los cimientos, que descansan sobre la roca, presentan un ligero saliente en su cara exterior. El glacís es de arcilla. No se pudo excavar el murete de contención del glacís, por encontrarse debajo de las casas actuales. Hacia el ángulo NE. se encontró una puerta romana, probablemente destruída por Vespasiano, debajo de una casa romana. El muro *hiksos* sirvió de cantera para construir el bizantino que debió defender la población contra los samaritanos en 484 ó 529.

El muro O. fué identificado tan sólo en un punto (donde se halló el muro de 1500 a. C. en la 1.ª campaña) y se encontró una torre de 6 m., en cuyo interior se identificó un amplio puesto de guardia. Aunque el glacís es de piedra recubierto con lechada de arcilla, es un trabajo inferior al del muro N. Por la cerámica pudo ser datado en el B. M. II.

No pudo ser hallado el muro S.; pero en los sondeos hechos en su búsqueda se halló una torre contemporánea o anterior a la puerta romana. Faltó el tiempo para reconocer bien el muro E., que se encuentra bajo la calle principal del pueblo.

Tampoco fué hallado el templo de Jeroboam ni en las catas practicadas dentro de la ciudad, ni en los aledaños.

Todos estos trabajos han permitido, sin embargo, reconstruir la historia de la ciudad. En la parte alta, la mejor reconocida, comienza con una primera instalación *hiksos* (s. XVIII-XVII a. C.) bien representada por el muro. Destruído el muro aparece sobre él una casa patricia del B. M. II B al C (final del s. XVII a. C.), que es reconstruída con sus mismas características después de un incendio. El estrato del B. R., de muy poco espesor y por tanto sin división, nos ofrece un

(3) KELSO, J. L.: *The Third Campaign at Bethel*, B. A. S. O. R. 151 (octubre 1958), 3-8.

muro menos cuidado en su fábrica. En esta zona del Betel antiguo los restos del Hi. I son muy pobres: probablemente se trataba de un arrabal. El mismo fenómeno ocurre con el Hi. II. Después de esta época los restos aparecen sin estratificación, debido al laboreo profundo de los labriegos de Beitín: los restos más abundantes son los de época helenística, menos frecuentes son los romanos y menos, todavía, los bizantinos.

Entre los hallazgos menores figuran restos de cerámica de Jirbert Kerak y un insólito sello sudarábico inscrito (4), que patentiza la importancia que tenía ya el comercio de incienso y especias en el s. x, fecha del sello.

En Burŷ Beitín, que se halla en la colina al E. del poblado, se encontraron los restos de una iglesia del s. vi, con tiestos bizantinos y del Intermedio B. A.-B. M., hacia el 1900 a. C. En Jirbert al Maqâtir se halló entre los restos destrozados de una iglesia bizantina un altar (?) de 2 m., con unas oquedades.

Fesja

El P. De Vaux con el equipo que le acompañó en las excavaciones de Qumrán, excepto Mr. Harding, excavó los restos contiguos a *'Ain Fesjah* en la primavera de 1958 (5).

Ante todo se comprobó, cosa lógica, que la estratigrafía coincide en líneas generales con la de Qumrán, con la novedad de restos bizantinos sobre los de «Qumrán».

Fueron descubiertos un edificio y dos cercados con construcciones menores en un recinto cuya máxima longitud reconocida es de unos 100 m., aunque uno de los muros, que se dirige al N., se prolonga aún más.

Edificio principal.—Mide 24 por 18 m. Como el suelo desciende bastante desde la vecina escollera hasta la orilla del mar, los constructores comenzaron por hacer una primitiva nivelación; pero a pesar de dicha obra los *loci* occidentales quedaron a un nivel superior que el patio central que, además, no es horizontal. Las dos puertas dan a la orilla del mar, hacia el E. Al O. hay dos piezas muy bien trabajadas. Una sola pieza, alargada, ocupa el ala, mientras al S. no es seguro que hubiera sólo una; en su extremo meridional arranca la escalera. Al E. se encuentra la entrada, un corredor y una salita.

La terraza sugiere la utilización de la terraza cubierta de las piezas del S., E. y parte N., al menos. En la parte O. existía un piso como lo acreditan los escombros hallados: restos de dos techos contemporáneos con tiestos y otros objetos en medio.

El P. De Vaux piensa que esta construcción no tiene más explicación que la de un edificio comunitario y no la de habitación. Las piezas mejor trabajadas, ala O. con el piso, serían de carácter administrativo y las alas N. y S. debían ser almacenes.

---

(4) Publicado con detalle por Van Beek, G. W. y Jamme, A. en el mismo fascículo de B. A. S. O. R., con el título *An inscribed South Arabian clay stamp from Bethel.*

(5) De Vaux, R.: *Fouille de Feskha*, R. B. 66 (1959), 225-255.

Cercado Sur.—Se encuentra al SO. del edificio y tiene unos 40 m. de lado. A su muro N. se adosaba una sencilla construcción, que consta de una pieza cuadrada en el ángulo SE., y su prolongación hacia el O. en una especie de porche, del que se conservan solamente las bases de algunas pilastras de mampostería que seguirían hasta el E. La estratificación indica con claridad que este porche es posterior y secundario a la pieza del ángulo. Los muros de cerca son contemporáneos de la pieza del ángulo. Entre los detalles de construcción destacan las piedras que le separan del patio o cercado, para evitar que las aguas entraran en el cobertizo, que era cerrado ciertamente al E., por la pieza de ángulo y probablemente al O. por un murete desaparecido. ¿Cuál sería su utilidad? Como está bien aireado y defendido de la invasión de las aguas, se puede pensar que sería utilizado como secadero de algún producto agrícola.

Cercado Norte.—Es bastante irregular, se encuentra al NE. del edificio y en su interior se hallaron unas construcciones extrañas. Como ambas son alimentadas de agua por unos canales, después de limpiar el agua en un depósito de decantación, no hay duda de la necesidad de la misma para los trabajos allí realizados, que no pueden ser identificados, ya que en sus partes bajas no han podido ser analizados todos los elementos por impedirlo las aguas de infiltración. Notemos también que hoy la fuente brota mucho más al S. de donde se originaba el canal general de alimentación.

La gran cerca.—De ella tan sólo se ha reconocido el muro que desde el ángulo NO. del cercado S. se dirige hacia el NE. Es de construcción poco cuidada. No se ha podido saber si guarda relación con el hallado en la campaña del 56, en las proximidades del edificio de época monárquica (Hi. II 900-600), situado al S. del Uadi Qumrán. ¿Se trata de tapias de separación de propiedades?

Cerámica.—En su conjunto coincide con la de Qumrán II (entre los años 9 a. C. y 68 d. C.). Hay que hacer notar los restos de un plato con un decorado de inspiración nabatea.

Otros objetos.—Destacan una gran vasija de piedra y su pedestal, en la que se ve una inscripción hebrea. Es un poco enigmática la presencia de un tambor de columna. ¿Procede de Jirbet Qumrán?

Monedas.—Se escalonan entre Arquelao y la primera revuelta judía.

Como se ve, hemos descrito las ruinas del Período II de Qumrán, la época mejor conocida.

Período I (entre los años 135 y 30 a. C.).—Existió la instalación, pero con algunas variantes: pavimentos más profundos, algún muro de separación en los almacenes, etc. Existió el cercado sur, pero con distribución distinta; pero no el cercado norte. Aunque no fuera destruído por el terremoto, fué abandonado entonces y reconstruído después del abandono, una vez descombrado todo el edificio. Por esto no se halló apenas cerámica *in situ*, pero sí entre el montón de escombros. Las monedas se suceden desde Ptolomeo II (285-247 a. C. !) hasta Herodes el Grande. En estas construcciones no existe la subdivisión entre Ia y Ib como en el Jirbet.

Período III.—La destrucción del 67-68 no es tan violenta como la de Jirbet Qumrán. Con todo, en el ala norte del edificio se encontró una capa de cenizas. También aquí aparece una instalación posterior, probablemente otro puesto de guardia, con características semejantes a las de Jirbet: descombrado parcial y

utilización limitada del edificio. También disminuye la necesidad de agua y, para evitar inundaciones, se desvía la que alimentaba la construcción del cercado norte, que es abandonado.

Entre los hallazgos menores destaca un cilindro abombado de caliza con las letras LEB. ¿Podrían ser una LIBra, aunque pese 729 grs.? Se hallaron una moneda de Domiciano y 17 de Agripa II (78-95 d. C.).

Restos posteriores.—También aparecieron monedas de la II Revuelta judía, pero no llegaron a formar un estrato. Son restos muy semejantes a los contemporáneos del Jirbet.

Como novedad aparecieron unos restos bizantinos, época en la que el Jirbet ya estaba abandonado definitivamente. Probablemente se trata de la granja citada por un monje de Mardes (Jt. Mird).

Conclusión.—Aunque en la estratigrafía haya dos variantes con respecto a Jirbet Qumrán, ausencia de restos Hi. II y presencia de bizantinos, la instalación esenia coincide en la estratigrafía y en el carácter peculiar o comunitario de las construcciones. El P. De Vaux, como hemos visto, juzga que se trata de un lugar de explotación y administración de la comunidad.

Tampoco aquí han aparecido restos que puedan ser relacionados con el «eterno femenino», con lo que la tenue probabilidad de mi hipótesis sobre el origen de las tumbas femeninas (6), disminuye todavía más. Habrá que buscar en las comunidades ciudadanas a las mujeres y niños que por devoción de sus deudos fueron trasladados junto al Mar Muerto para reposar bajo la protección y oraciones de la comunidad central del movimiento esenio, que siempre se mantendría célibe.

Jerusalén

Area de la Flagelación.—El P. Bagatti ha publicado un sereno estudio sobre sus prospecciones de los restos romanos y los estudios arqueológicos publicados sobre dicho tema anteriormente (7). Aunque no se trate de una excavación propiamente dicha, es tal la importancia del área de la Flagelación, que consideramos conveniente incluir aquí el resumen de su trabajo. Además su estudio constituye la primera visión de conjunto sobre estos restos, que hasta ahora eran conocidos fragmentariamente por las publicaciones de los PP. H. Vincent, O. P. y B. Meistermann, O. F. M., a medida que casual o intencionadamente iban apareciendo en esta zona. Finalmente, el P. Bagatti ha reconocido directamente los restos hoy visibles o que han aflorado con motivo de reformas realizadas en la zona y que él ha estudiado en algunos sondeos.

Divide su trabajo en los siguientes puntos: el gran enlosado (¿litóstrotos de Ju. 19,13?), la roca subyacente, los restos de construcciones, y los elementos hallados fuera de su sitio primitivo debido a ulteriores reutilizaciones.

---

(6) Cfr. E. B. XVII (1958), pág. 222.

(7) Bagatti, B.: *Resti romani nell'area della Flagellazione in Gierusalemme.* L. A. 9 (1958-1959), 309-352.

No entramos en los detalles de su minucioso estudio por juzgarlos excesivos en esta crónica, para pasar directamente a sus interesantes conclusiones.

1) El área de la Flagelación, digamos de la Antonia, tiene una historia muy semejante al área de la piscina Probática, mejor de la puerta probática. Hay que estudiar dichas áreas juntamente.

2) En la zona de la Flagelación existen ciertamente restos de la fortaleza Antonia y aledaños de época herodiana, y restos de Elia Capitolina, desde su fundación por Adriano. Pero es muy difícil, si no imposible, reconstruir hoy los planos respectivos de las dos épocas. Con todo, el Arco, y sobre todo el altar y el pedestal de una estatua ¿imperial?, hacen pensar en una gran plaza o foro de Elia.

3) El gran enlosado estaba limitado al E. por un banco de un metro de ancho, al que se subía por un escalón que lo limitaba en toda su longitud, como se ve todavía en el atrio del convento de la Flagelación. Pero este banco no limitaba en toda su longitud el pavimento, ya que en su extremo SE. el pavimento se prolonga al E. y el escalón que precede al banco tuerce también hacia el E., para delimitarlo definitivamente.

¿A qué época hay que atribuir este gran enlosado? La construcción en ambas épocas es uniforme y sólo el contexto arqueológico puede resolver la duda, pero en el caso del enlosado falta dicho contexto.

4) La roca que forma la colina de Beceta presenta un doble desnivel: de N. a S. hasta la calle actual, para luego volver a elevarse al otro lado de la misma; y de E. a O.

Como al N. la roca está más alta que el enlosado, ha sido utilizada en las construcciones contemporáneas y en ella se han perforado cisternas.

5) Los alimentaderos de la doble cisterna cuyo acceso se encuentra en la propiedad colegio de las Damas de Sión, son semejantes a los descubiertos en toda la zona reconocida.

Ante estas conclusiones, que plantean más problemas que las soluciones que aportan, se hace más urgente la necesidad de una seria excavación en toda esta zona. Pero desgraciadamente dicha excavación es muy difícil, por estar casi toda la zona edificada. Tendremos que contentarnos con ser cautos cuando tengamos que hablar de los restos romanos, debido a la posible confusión entre las dos épocas de construcción: la herodiana y la de Elia.

Gabaón (El pozo-cisterna)

El Profesor Pritchard (8) nos da una breve y casi periodística información sobre su segunda campaña en Gabaón, en la que se concreta a estudiar la que fué llamada cisterna circular en la primera campaña.

Se pudo llegar fácilmente al fondo, aparente, de la cisterna o pozo cilíndrico. Pero con gran sorpresa se vió que en él se abría un orificio con una nueva es-

(8) Pritchard, J. B.: *The underground spring-room of the biblical pool of Gibeon discovered; and unexpected light on the «Bordeaux» of Ancient Palestine*. «The Illustrated London News», del 29 de marzo de 1958, págs. 505 ss.

calera subterránea, que conducía a una cámara que se halla a unos 25 m. (82 pies) de profundidad. Esta cámara subterránea, donde se encontraba el manantial, está comunicada con el exterior por dos chimeneas de ventilación, o tragaluces. ¿A qué fué debido el cambio de técnica en la perforación del pozo? Pritchard no da explicación, pero bien pudo ser por una razón económica.

No se ha podido datar la obra, pero sí el relleno de la misma: principios del s. VI a. C., que es voluntario, sin duda relacionado con el sitio de Jerusalén por Nabucodonosor.

En el relleno de la cámara subterránea se han encontrado restos de botellas de vino con tres nombres propios: Azaría, Amaría y Jananía, que hacen pensar en las etiquetas que las bodegas famosas de hoy ponen a sus botellas. También se encontraron asas *lmlk* con nombres de ciudades distintas de Gabaón: Zif, Hebrón, etc.

La aportación artística se reduce a varios dibujos, entre ellos un gallo, y alguna figurilla de terracotta.

Jasor (4.ª Campaña)

La expedición Rotschild, dirigida por el Profesor Yadín consagró su última campaña a establecer difinitivamente la estratigrafía y completar las informaciones proporcionadas por las tres campañas anteriores (9).

En la ciudad baja se abandonaron las áreas F y 210, para concentrarse en la H y abrir una nueva, la K. En la acrópolis se siguió trabajando en las A y B.

Area H.—Se continuó excavando el tempo de los ortostatos, escombrando el Atrio y Santo y profundizando en toda el área para reconstruir su historia. Se identificaron tres templos sucesivos, con una notable reconstrucción en el más reciente.

Templo Ia.—Ya reconocido parcialmente en la anterior campaña, no es más que una reconstrucción del anterior, con reutilización de todo lo salvado de la destrucción. Constaba de tres partes: Santísimo, Santo y Atrio, con la peculiaridad de que las tres puertas están en el mismo eje. Una torre flanqueaba la puerta al Oeste.

Al descombrar el Santo, se encontró bastante mobiliario cúltico, entre el que destaca una mesa de ofrendas. En el Atrio, recordemos que la puerta que los comunicaba estaba flanqueada por dos columnas, se halló una figurilla de arcilla de estilo miceno, pero el hallazgo más importante fué la estatua mutilada de la divinidad, descubierta junto a un obelisco enfrente de la entrada. Es de basalto y en un pectoral se aprecia claramente el emblema solar, idéntico al del altar del Santísimo, desenterrado en la anterior campaña. El pedestal, también de basalto, llevaba un toro, emblema de Hadad.

Fué definitivamente destruído en la segunda mitad del s. XIII a. C.

---

(9) Yadín, Y.: *The Fourth Season of Excavations at Hazor.* «Svensk Exegetisk Arbok», XXIV (1959), 22-40.

Templo Ib.—Coincide en su plano con Ia, excepto en la torre que no existió. El trabajo en general es mucho más cuidado.

En el ángulo SO. del Atrio se encontró entre un montón de piedras, procedentes del descombro, y utilizadas como burdos cimientos, un león de basalto de 1,70 m. Provendría de la entrada del Santísimo. En el Santísimo se hallaron dos columnas y una estatuilla femenina.

Data del s. XIV a. C.

Templo II.—Se encuentra inmediatamente debajo del Ib. y constaba de una sola cámara (Santísimo) y el Atrio. El Santísimo coincide con la planta del levantado después y que llamamos Templo I; pero su entrada estaba flanqueada por dos torres como los templos de Siquem y Meguido, aunque sean distintas las dimensiones.

El Atrio estaba empedrado y en él se alzaba un pequeño «alto» o *bamah* rectangular. Al S. estaba precedido por unos monumentales propileos y una magnífica puerta con umbral de basalto. En la habitación hay bancos. Al E. de los propileos se descubrió un drenaje, en el que se reutilizaron unos pebeteros. En el Atrio se halló un horno de alfarero y un hígado de cerámica con inscripciones cuneiformes de *omens*, utilizado para la adivinación. Es un ejemplar único en Palestina y muy raro en el s. XV (10).

Templo III.—Pocos son los restos del mismo, pero suficiente para ilustrarnos sobre lo cuidadoso de su construcción y su datación: hacia 1700 a. C.

El plano es casi el mismo que el del Templo II; el empedrado del Atrio se convierte casi en un mosaico; y la sillería es casi totalmente de basalto. Difiere del Templo II por la desaparición de la plataforma de acceso: se llega por unos escalones de basalto.

Como vemos, la historia de este templo es bastante larga. Comienza en B. M. II y es destruído definitivamente en B. R. II. En números redondos, desde 1700 hasta 1200 a. C.

Area K.—Se abrió al NE. de la ciudad baja para buscar una puerta, que fué hallada. Debajo de la puerta del B. R. se hallaron otras del B. M. La primera es de bloques de basalto de hasta 1,80 m. y reutiliza como cimientos los restos del B. M., ya que tienen el mismo plano, a doble tenaza, con tres pares de pilastras, las extremas de las cuales servían de jambas para las hojas de ambas puertas. Al exterior se alzaban dos torres que protegían la puerta. Cada una constaba de dos piezas. Fué destruída por una gran conflagración, como lo acreditan los restos carbonizados, aunque los muros se conserven aún en 3 m. de altura. Parece ser que su destrucción fué anterior a la del resto de la ciudad.

En el B. M. se elevó un parapeto y plataforma de acceso a la puerta, que se conserva en 4 m. de altura.

Area B.—En esta campaña se profundizó al E. de la ciudadela. Sobre el pavimento del estrato VII, ante la entrada de la ciudadela, se hallaron dos capiteles eólicos (o protojónicos) reutilizados en un horno. Hay que notar el doble labrado de uno de ellos, caso único en Palestina, y que prueba que coronó, en su día, no

(10) En Meguido se encontró uno sin inscripciones. Cfr. MEGGIDO II, O. I. P., pág. 62 y pl. 255, núm. 1.

una pilastra adosada, sino una pilastra o columna exenta. Se encontró no lejos de él una pilastra trabajada en sus cuatro caras y de 2,50 m. de altura. Se halló el lugar de donde proviene y, por tanto, puede datarse con mayor exactitud que los otros conocidos. Es del estrato VII o del VIII; por tanto de los tiempos de Ajab o inmediatamente después.

En la misma área y debajo del estrato X, desmontado el muro salomónico, se hallaron restos israelitas, pero no había señal alguna de muralla en dicho poblado. Sin embargo se hallaron los restos de un «alto» o *bamah* con una figura de dios guerrero y armas de bronce. Otro estrato, más antiguo, también israelita, apareció debajo de éste. Es más pobre aún: se trata de una instalación de semi-nómadas, ya que son fondos de tiendas, algún horno y silos.

Area A.—Debajo del edificio salomónico del estrato X se halló inmediatamente el XII, prueba de lo reducido que era el XI. Descansa el estrato XII sobre una rústica nivelación de los escombros del estrato anterior, que sugiere un abandono bastante largo del lugar, al menos unas décadas.

El estrato XIII, más pobre que el XIV, cuyos restos reutiliza, dejó de existir como en la ciudad baja en la 2.ª mitad del s. XIII a. C. Se halló en él una estrella cúltica destruída y una leona que forma pareja con el león descubierto en el Templo I del área H. La correlación de estrato, como se ve, es perfecta entre la acrópolis y la ciudad baja.

En el estrato XIV se hallaba un palacio con ortostatos de basalto, cuya entrada se hallaba al E. con una escalera y puerta que daba a un atrio.

Debajo de la puerta salomónica se descubrió una puerta de este estrato construída con la misma técnica que el templo Ib del área H. Se llegó a la roca virgen y pudo, así, establecerse la estratificación de toda la ciudad.

El estrato XV corresponde a la capa II de la ciudad baja y es del s. XV a. C.

Los estratos XVI y XVII son del B. M. (s. XVI-XVIII a. C.). Apareció un gran edificio, palacio o fortaleza hiksos, correspondiente a la ciudad baja.

El estrato XVIII es del Intermedio B. M.-B. A. (2100-1900 a. C.), pero no se encontró más que cerámica, sin restos de construcciones (11).

Hay que hacer notar que la existencia de restos del período intermedio B. M.-B. A. establece una relación con los textos execratorios y así confirma que Tell el Qedah es Jasor.

Los estratos XIX-XXI corresponden al B. A. En los dos primeros se halló cerámica de Jirbet Kerak: s. XXIV al XXVI a. C. Lo que prueba que existió un abandono de casi cuatro siglos entre los estratos XVIII y XIX. El estrato XXI, que descansa sobre la roca, corresponde a los años 2600-2750 a. C.

Yadín saca las siguientes conclusiones de toda la excavación, como avance de la publicación definitiva:

1) Comienza la vida de Jasor durante el milenio 3.º sobre el tell.

2) Llega durante el segundo milenio a su mayor esplendor. Durante el período hiksos se construye la ciudad baja.

(11) Las mismas características aparecen en el estrato contemporáneo de Jericó hallado por Miss K. M. Kenyon.

3) Cae la ciudad de Jasor en manos de los israelitas capitaneados por Josué a finales del s. XIII.

4) Resurge la ciudad con Salomón en el tel.l.

Berseba (Bir as Safadi)

J. Perrot (12) sigue excavando en este lugar, donde realizó su 3.ª campaña en primavera de 1957.

La estratigrafía de este lugar confirma la sucesión ya constatada en Abu Mattar:

a) Habitaciones subterráneas de salas oblongas que sucesivamente son reemplazadas por otras de forma oval.

b) Casas ovaladas o redondas con cimientos de piedra elevadas sobre las depresiones producidas por el hundimiento de las habitaciones troglodíticas; y

c) Casas rectangulares de adobes sobre cimentación de piedra situadas ya sobre la superficie del terreno.

Esta sucesión de ensayos de habitación corresponde a las tentativas de adaptación al suelo desconocido por unos nuevos pobladores.

En una habitación de la fase *b*) se encontró la confirmación de la hipótesis propuesta por M. Perrot sobre el techado de las mismas: en su centro se alzaba un mástil sobre el que surgía la techumbre formando un doble abanico.

Aunque la cerámica coincida con la típica de esta cultura, se halló un tipo nuevo: la imitación de una de las copas de basalto halladas en estos lugares.

Entre los restos de marfil destaca la figurilla femenina, aunque fragmentaria, pareja de la masculina hallada en la campaña de 1955.

Los restos humanos de una tumba común permiten deducir que son hombres de tipo o raza armenoide.

Tel Gath (3.ª Campaña)

El Dr. Yeivín, Director General de Antigüedades de Israel, volvió a excavar en tel.l Gath (13).

Se buscó en el área A, al NO. de la acrópolis, la relación de los restos hallados en la cima del tel.l con los muros descubiertos en la pendiente del mismo durante la 1.ª campaña. Todos los restos son de época israelita. Se halló una puerta y un muro, que parece ser el muro o defensa interior de la ciudad. En el borde de la plataforma se encontraron hasta tres muros, todos ellos acasamatados.

En el área D, al SE. de la terraza que se halla al pie del tel.l, se hizo una cata para establecer la estratificación de la ciudad. No se pudo llegar al suelo virgen, pero se unieron cuatro nuevas capas a las 7 ya conocidas al profundizar

---

(12) Perrot, J.: *Bir as-Safadi*, en I. E. J. 8 (1958), 131 ss.

(13) Cfr. I. E. J. 8 (1958), 274 ss.

hasta 9 m. Tres de las capas corresponden al B. A. (II y I) y las otras ocho al calcolítico.

El muro hallado en la 1.ª capa del área F no es más que el soporte del glacís israelita, ya que descansa sobre un pavimento del s. XI u VIII a. C.

En el punto más alto del tel.l, en el área I, los restos se extienden desde el siglo X al IV con 4 ó 5 capas de la monarquía dividida y 3 de la época persa.

Se aprecia, por tanto, que la ocupación del lugar no ha sido continua. Como fué abandonado desde el B. A. hasta la época monárquica de Israel, no coincide con la historia de Gath, la ciudad filistea. El excavador propone, por consiguiente, su identificación con Memšat, por las asas *lmlk* halladas.

Uadi Raba

J. Kaplan excavó en este Uadi, afluente del río Yarcón, una estación de la *via Maris* (14).

Cosa extraña en Palestina, el lugar excavado no se aprecia a simple vista, ya que no es ni tel.l ni Jirbet, al no haber en este lugar construcciones cuyos escombros pudieran formar un accidente del terreno.

El área excavada es reducida en comparación con la extensión de lugar habitado: sólo 60 m² de los 6 acres (2,50 hects.). Tras dos capas se llegó al suelo virgen. Ambas capas son del calcolítico (milenio 4.º) y presentan la variación cerámica de que en la primera existen las formas *gasulianas* mezcladas con la cerámica de ambientación local como la hallada en Tel Aviv, y en la 2.ª no existe cerámica *gasuliana*. Como este lugar es el más rico en cerámica local, propone Kaplan bautizar dicha cerámica con el nombre de Uadi Raba.

En el orden estructural solamente se encontraron cimientos de casas rectangulares.

Aunque en la capa 2.ª, que descansa sobre el suelo virgen, haya restos neolíticos, no hay ninguna construcción relacionada con éstos, que son poco característicos.

Azor

En mayo de 1958 excavó este lugar el Departamento de Antigüedades bajo la dirección de Yeivín (15).

Se encontró un punto habitado con varios estratos. Los inferiores están relacionados con la tumba excavada por J. Perrot.

Se reconoció una tumba-sepultura utilizada desde el B. R. hasta el Hi. I, pero la utilización del período hiksos, no es funeral, sino doméstica.

En otra área se halló debajo de un cementerio medieval una necrópolis del Hi. I (s. XII al X a. C.) muy bien conservada. Los cuerpos están alineados ge-

(14) Kaplan, J.: *Excavations at Wadi Rabah*, I. E. J. 8 (1958), 149-160.

(15) Cfr. I. E. J. 8 (1958), 272 ss

neralmente en dirección E.-O., con la cabeza ligeramente realzada, y los brazos junto al tronco. El ajuar funerario está compuesto por vasijas de cerámica, algunas joyas y objetos metálicos o líticos que de ordinario se encuentran junto a la cabeza o brazo derecho. Entre la cerámica más antigua destaca la filistea y algunas piezas de importación fenicia y chipriota. Los objetos menores más llamativos son un espejo de bronce, un escarabeo de la Dinastía XIX, y algunos sellos cónicos como los descubiertos en Meguido y Tell Abu Jawan.

La magnitud e importancia de esta necrópolis indican claramente el florecimiento de Azor en los tiempos de David, y sus antecedentes que se remontan hasta el calcolítico.

Notemos que esta ciudad sólo aparece en las fuentes escritas dos veces: en la traducción griega de los Setenta a Jos. 19, y en los anales de Senaquerib, que la cita entre las ciudades dependientes de *Zidqah*, rey de Ascalón.

II. Sondeos y Exploraciones

Pela

Los Doctores americanos R. W. Funk y H. N. Richardson realizaron un sondeo durante el año 1958 en Jirbet Fahil, lugar donde se localiza la antigua Pela, de la que nos hablan los textos execratorios egipcios y la estela de Seti I (16).

Se hicieron dos catas en unos cuadrados de 7 m. de lado. Una en el punto más alto del Jirbet y la otra en el más bajo.

En la cata 1.ª se encontraron restos medievales y bizantinos que cubrían un estrato helenístico y del Hi. II. En la cata 2.ª los acarreos bizantinos son mucho más profundos y se hallan separados del estrato helenístico por una capa mixta, en la que aparecieron monedas de Teodosio, Ptolomeo y Antíoco. También se hallaron restos del Hi. II.

Se ve por estos sondeos que la ciudad existía en los tiempos del A. T., aunque no sea citada ni una vez. Además los restos, sobre todo de vidrio, indican la riqueza del lugar.

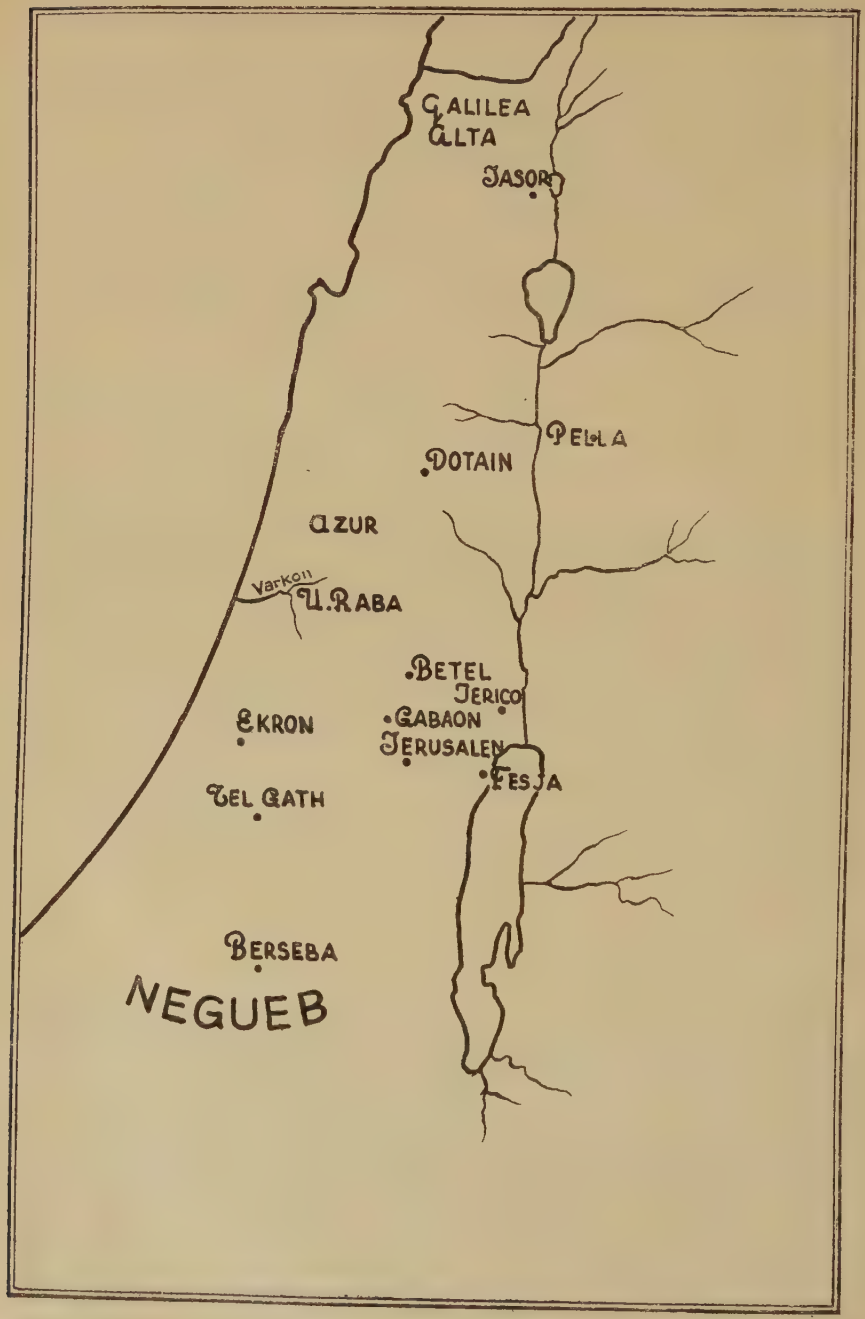
El Negueb (Séptima campaña)

Con su incansable actividad, el Prof. Nelson Glueck volvió al Negueb en el verano de 1958 (17). La séptima campaña no varía las conclusiones de las campañas anteriores, sino que las completa.

1) El Negueb nunca fué un desierto deshabitado.
2) En los últimos 10.000 años no ha cambiado el clima del Negueb.
3) En algunos lugares florecieron civilizaciones agrícolas avanzadas.

(16) Funk, R. W. y Richardson, H. N.: *The 1958 Sounding at Pella*, «B. A.» XXI (1958), 82-96.

(17) Glueck, N.: *The Seventh Season of Archaelogical Exploration in the Negueb*: BASOR, 152 (dic. 1958), 18-38.


GALILEA ALTA
JASOR
PELLA
DOTAIN
AZUR
Varkon
U. RABA
BETEL
JERICO
EKRON
GABAON
JERUSALEN
FESJA
TEL GATH
BERSEBA
NEGUEB

La historia del Negueb queda establecida en la siguiente manera:

Calcolítico-primeras instalaciones en el norte del Negueb. Corresponde al calcolítico superior: fines del IV milenio.
B. M. I. (Intermedio B. A.-B. M.) entre los siglos XXI y XIX.
Hi. II (entre los s. X y VI).
Nabateo (inmediatamente antes de Cristo).
Romano.
Bizantino.

El Dr. Glueck deduce de esta historia que la época de Abraham debe ser el período intermedio B. A.-B. M. Hacia el año 2000, por tanto. De otra forma, al no haber comunidades humanas sedentarias hasta después de Salomón, Abraham y los suyos hubieran sido fácil presa de los beduínos que merodearan por dichos parajes. Como el Dr. Glueck también exploró Transjordania, relaciona las conclusiones de sus trabajos en el Negueb con los de Transjordania, para reforzar su hipótesis; también en Transjordania cesa la vida sedentaria en el s. XIX a. C. y, continúa Glueck, este cese de la vida urbana debe obedecer a la incursión de Codorlaomor y sus aliados.

No juzgo este lugar apropiado para criticar la teoría de Glueck, pero me creo obligado a decir que personalmente no la comparto.

Una información periodística, como tantas veces, hizo perder algún tiempo al Dr. Glueck para examinar el presunto «muro del Negueb», que no existió en realidad y no era más que una serie de tumulillos alineados ¿sepulturas?

Uno de los lugares amurallados, el número 346, no puede ser explicado ni como ciudad, ni como una instalación hidráulica. Estudiados todos los datos parece que se trata de un recinto sagrado, con lugar para reunir el ganado sacrificial. Además se encuentra en el centro de uno de los lugares más poblados del Negueb. Por su posición en la cima de un cerro, puede ser interpretado como una de las «montañas sagradas», tan citadas en las religiones semitas.

Las fortalezas de Uadi Rujeibe, que nos hablan de la antigüedad de la vida de Sur (Gn 16,7), son plausiblemente identificadas con Rejobot.

¿Las pocas fortalezas del Hi. II son las citadas en 2 Cr. 26,10? No ha mucho se ha querido encontrar en la Buqueya de Judá dichas ciudades y construcciones (18), aunque Nelson Glueck las sitúe aquí.

Ekron (Jirbet al-Muqanna')

Situación.—Se halla en las coordenadas 1356,60 y 1315,20, y no está indicado en los mapas del Survey, aunque lo estuviera en el del P. E. F. Se encuentra al S. de Uadi al Majanne. Probablemente pasaba por allí la carretera que desde Asdod subía a la montaña de Efraim y Judá antes de bifurcarse.

Descripción.—Se presenta como dos montículos artificiales unidos en semicircu-

(18) Cfr. F. M. Cross jr. & J. T. Milik, en *Exploration in the Judean Buqe'ah*, B. A. S. O. R. 142, 5-16.

lo con una área bastante amplia al S. de ellos. Sus dimensiones máximas son de 525 por 450 m. Su extensión, por tanto, es de 40 acres (17 Hects.).

Reconocimiento.—Aunque ya hubiera sido reconocido por el Profesor W. F. Albright en 1924 y por la I. E. S. en 1951, J. Naveh juzgó, y con razón, que era conveniente reexaminar dicho lugar (19).

Los restos arquitectónicos son impresionantes: el muro de la ciudad encierra una superficie cuadrada con un saliente al NE. ¿hubo otro al NO.? En las pendientes del tel.l se ven todavía algunos fragmentos del mismo. En parte es de construcción seguida, en parte en cremallera, con entrantes de casi dos metros. Al S. se ven delante de este muro los restos de un muro exterior.

Los restos de la puerta permiten reconstruirla: era de acceso indirecto, como la de Laquis, y defendida por dos torres.

Poco más se puede decir de la arquitectura sin una excavación. Con todo, se aprecian elevaciones de terreno que deben obedecer a edificios, alguno monumental, y entre los arbustos se ven cubetas de piedra que hacen recordar las tintorerías de Tel.l Beit Mirsim. Al S. de la ciudad se encontró un edificio que fué reconocido con mayor detalle: llega a unas dimensiones máximas de 100 m. por 20, con unos pilares bien trabajados.

En los aledaños se han descubierto otros restos de muros, al E. y al SE., y de un edificio al NO.

En la prospección, la cerámica más antigua hallada en la superficie correspondía al Hi. I (filistea, entre 1200 y 900 a. C.), excepto un tiesto del B. A. II-III hallado en la vertiente N. del Tel.l. Abunda también la cerámica del Hi. II (900 600 a. C.). No la hay de épocas posteriores.

En el orden hidráulico hay que notar la abundancia de agua que en algún punto llega hasta aflorar, y con pocos metros de perforación se puede siempre alcanzar.

Identificación.—Hay que partir de la base siguiente: Jirbet al Muqanna' es el lugar de mayor extensión en esta comarca con restos del Hi. Albright, Wright, Mazar, etc., juzgan que se trata de Elteke; Abel Grollenberg, Du Buit, etc., piensan que será 'Aquir.

Naveh, cotejando los datos bíblicos (Jos. 15,10 s.; 19,43-45; 1 Sam. 6,8 ss.; 17,52 s.; Am. 1,7 s.; Jr. 25,20) con el relato de la conquista de Senaquerib y las informaciones tardías de la Biblia y otros autores (Zac. 9,5 s.; 1 Mac. 10,89 Josefo Antigüedades XIII, 102) distingue entre Ekron y Accaron. El primero floreció en la época filistea; el segundo es de época persa y sobre todo helenística. El primero se encontraría en Jirbet al Muqanna'.

Du Buit al conocer el estudio de Naveh se adhirió enseguida a su opinión sobre la distinción entre Ekron y Accaron y sobre la localización del primero en J. al Muqanna'.

Tan sólo queda por resolver la dificultad de la localización de Elteke. ¿Sería al Mughar esta ciudad? Pensemos en la campaña de Senaquerib.

---

(19) NAVEH, J.: *Khirbet al Muqanna'-Ekron, An Archaeological Survey*, I. E. J. 8 (1958), 87-100 y 165-170.

Alta Galilea

El Dr. Y. Aharoni (20) recorrió la Galilea Alta para hacer una prospección y algunos sondeos de una región prácticamente desconocida arqueológicamente. Reducimos sus conclusiones a los dos puntos siguientes:

1) Al N. de la cadena de montañas se encontraba una serie de ciudades cananeas: Kedeš el Jureibeh, Guš'Halav, Tel.l er Ruweizah, etc. Y es de suponer que en el territorio libanés lindante ocurra lo mismo.

2) Al S. de las montañas no existe ningún tel.l cananeo, pero abundan los restos de poblados del Hi. agrupados entre sí, como para mutua defensa o por desarrollo de una instalación primitiva. Se encuentran bastante separados de los tel.les cananeos y los situados más estratégicamente están fortificados. Su cerámica es un poco distinta de la contemporánea de otro lugares de Palestina y comienza al principio del Hi.: hacia el paso del siglo XIII al XII a. C. Aharoni juzga que son ya israelitas.

Túmulos al oeste de Jerusalén

Ruth Amirán (21) estudia de una manera más completa que los autores que se habían preocupado ya de dichos túmulos, el conjunto de los mismos.

Partiendo de los estudios anteriores, especialmente el realizado por Albright, no pretende buscar estratificación en los mismos, sino resolver su enigma: ¿son tumbas como los de Gordión en Anatolia?

Por la cerámica que se encuentra entre el relleno que los forma, aparece con claridad su datación: s. VII a. C. Aunque no se hallara objeto que indique presencia de extranjeros en el lugar, es posible que se trate de una moda copiada del extranjero.

Aunque no haya distintos estratos, se ha podido distinguir distintas etapas de construcción apenas separadas en el tiempo. La primera es la formación del recinto y las escaleras, sin duda para celebrar allí algún acto ritual. La segunda es la formación propia del túmulo por el acarreo de materiales.

En ningún túmulo han aparecido huesos humanos, por tanto queda excluída la interpretación de los túmulos como tumbas. Se trataría más bien de «altos» o *bahamot*. Pero como quiera que en Anatolia las tumbas se encontraban a veces fuera de los túmulos, mientras no sean reconocidos los alrededores, no se puede establecer una conclusión definitiva.

---

(20) Aharoni, Y.: *Problems of the israelite conquest in the light of Archaeological Discoveries*, «Antiquity & Survival» 2 (1957), 146.

(21) Amirán, R.: *The Tumuli West of Jerusalem*, I. E. J. 8 (1958), 205-227.

III. Miscelánea

Nueva subdivisión de la Edad del Hierro

Y. Aharoni y R. Amiran (22) han propuesto recientemente una nueva subdivisión de la Edad del Hierro. Recordemos la confusión creada con las distintas divisiones de dicha Edad y que hoy todavía algún autor sigue la propuesta por el Departamento de Antigüedades palestinense (23).

Las razones en que basan los Dres. Aharoni y Amirán su nueva división no son de carácter histórico, sino exclusivamente arqueológico. El cotejo de las distintas localidades del Hi. excavadas les lleva a la conclusión de que en lugar de la separación en 925 a. C., es más frecuente la distinción de estratos hacia el año 1000. Como también aparece a menudo una división de estratos alrededor del año 840, juzgan que también sirve dicha fecha para separar dos estadios. Queda por tanto, dividida la Edad del Hierro en Israelita I (1200-1000); Israelita II (1000-840); Israelita III (840-587), y Persa.

No negamos el interés de la nueva división del Hierro, pero dejamos al tiempo resolver el problema de su implantación, cosa que no siempre depende de la bondad, sino también de la oportunidad y recepción por la crítica, de una teoría.

I B M 705 y los manuscritos de Qumrán

En una circular de la IBM (24) se nos da cuenta de la aplicación de esta máquina electrónica a los trabajos de investigación.

En su primera parte se nos explica cómo se hizo la concordancia de todas las palabras que aparecen en los manuscritos (¿tan sólo los publicados?), empresa en la que colaboró el P. Roberto Busa, S. J. Se clasificaron las 30.000 palabras en su orden alfabético. En el facsímil de la concordancia se aprecian los siguientes datos: Obra en la que aparece; línea; número de la palabra en la línea; la palabra en cuestión; inicial de la palabra precedente; inicial de la palabra siguiente, y el número de la ficha perforada.

Se ha dado un paso más: ensayos para rellenar lagunas. Estudiadas las palabras precedentes y siguientes a la laguna por IBM 705, se proyectan los miles de palabras que se conservan en fichas perforadas, y el aparato electrónico escoge la más adecuada al contexto. Los experimentos realizados han probado que IBM 705 puede rellenar correctamente hasta cinco palabras consecutivas.

Finalmente, esta máquina puede detectar las adiciones y demás anomalías de estilo que existen en los manuscritos.

Vicente Vilar Hueso

---

(22) Aharoni, Y. y Amirán, R.: *New Sub-division of the Iron Age*, I. E. J. 8 (1958), 171-184.

(23) Albright, W. F.: *The Archaeology of Palestine*, págs. 111 s.

(24) I. B. M. (World Trade Corporation). For release, 10 A. M. Thursday, March 27, 1958.

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

(Convocatoria y temario)

Las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos, que desde su fundación viene organizando anualmente el Instituto «Francisco Suárez», de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se celebrarán también este año, en el salón de actos de dicho Consejo (Duque de Medinaceli, 4, Madrid), durante la última quincena del próximo mes de septiembre: los días 19 al 24 la XX Semana Española de Teología, y del 26 al 30, la XXI Semana Bíblica Española.

El temario escogido para las sesiones se inserta a continuación.

La Dirección del Instituto, al hacer pública esta decisión, se complace en testimoniar su más vivo agradecimiento a los señores profesores que se han encargado del estudio y de la exposición de los temas señalados, y se honra en invitar a todos los escrituristas y teólogos españoles a que tomen parte activa en ambas Semanas. Además de las que se relacionen con los mencionados temas, los señores investigadores pueden presentar libremente otras comunicaciones que estimen oportunas dentro del cuadro general de las Ciencias Sagradas.

Como en años anteriores, las sesiones de la mañana serán públicas y destinadas a la lectura de los trabajos, y las de la tarde se dedicarán a la discusión de los mismos, y en ellas sólo podrán intervenir los especialistas.

Por benigna concesión de la Santa Sede, los señores Capitulares y Beneficiados que asistan a las sesiones están dispensados de Coro.

Para cuanto se relacione con la celebración de ambas Semanas, se ruega que dirijan toda la correspondencia a la Secretaría del Instituto, en Madrid (Duque de Medinaceli, núm. 4).

XX SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(Del 19 al 24 de septiembre)

Tema central: EL ENTE SOBRENATURAL

1. Lo dogmático en la teología del ente sobrenatural.
2. Nombre y concepto de sobrenatural. Realidad que responde al concepto de sobrenatural absoluto: *a*) según la esencia; *b*) según la potencia.
3. La potencia obediencial como nexo entre lo natural y lo sobrenatural.

4. Inmanencia y trascendencia de lo sobrenatural con particular referencia al apetito de la visión intuitiva.
5. La teoría del P. De Lubac acerca de la exclusión de la naturaleza pura: exposición y crítica.

XXI SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(Del 26 al 30 de septiembre)

Tema central: La alianza en el Nuevo Testamento

1. La alianza, tema central del Antiguo Testamento.
2. El tema del pueblo en la alianza.
3. Motivos literarios de la alianza en las narraciones de la crucifixión.
4. Alianza y sacrificio eucarístico en el Nuevo Testamento.
5. La alianza en la Carta a los Hebreos.

El P. Agustín Bea, Cardenal

El día 16 del pasado noviembre se hacía público el nombramiento del R. P. Agustín Bea, S. J., para Cardenal de la Santa Iglesia, cuya investidura recibía de manos de Su Santidad Juan XXIII en el Consistorio público del siguiente 17 de diciembre.

La noticia llenó de júbilo a todos los estudiosos bíblicos de Sagrada Escritura, que veían así premiados por la Suprema Autoridad de la Iglesia los esfuerzos de largos años dedicados a la investigación y a la docencia en el campo bíblico.

Nacido en Baden el 28 de mayo de 1891, era desde 1928 profesor en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, donde ocupó el cargo de Rector de 1930 a 1949. Su competencia y dotes pedagógicas, así como sus extraordinarias cualidades humanas, le granjearon el respeto y aprecio de los numerosos alumnos que durante su actuación en la cátedra frecuentaron las aulas del Instituto.

Estudios Bíblicos felicita al nuevo purpurado y hace votos por su fecunda labor desde el nuevo cargo.

Bodas de Oro del Pontificio Instituto Bíblico

La conmemoración más importante del 50º aniversario del funcionamiento del Pontificio Instituto Bíblico ha sido, sin duda, el solemne acto académico celebrado en la tarde del 17 de febrero del corriente año, bajo la augusta presidencia de Su Santidad el Papa Juan XXIII, con la asistencia de veintidós Cardenales y del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede.

Su Eminencia el Cardenal Agustín Bea, que fué durante diecinueve años Rector del Instituto, presentó la ingente labor llevada a cabo durante estos cincuenta años: formación de más 1.200 profesores que hoy enseñan Sagrada Escritura por todo el mundo; publicación de las revistas «Bíblica» (desde 1920, con su apreciadísimo «Elenchus Bibliographicus Biblicus»), «Verbum Domini» (desde 1921), «Orientalia» (con 55 fascículos a partir de 1932) y «Analecta Orientalia» (con 37 volúmenes); edición de numerosas colecciones bíblicas (entre ellas los 108 números de «Scripta Pontificii Instituti Biblici»), y de obras aisladas de gran valor, como el Léxico sumérico del P. Deimel, el Léxico hebraico y aramaico del P. Zorrel, la edición crítica del Nuevo Testamento en griego y latín del P. Merk y el *Liber Psalmorum cum canticis Breviarii Romani*, especialmente encargado al Instituto por Su Santidad Pío XII para facilitar una nueva versión latina del Salterio a los obligados al rezo del Oficio Divino, y preparación de un instrumento insuperable de trabajo con la selectísima y abundantísima biblioteca, que puede considerarse hoy la mejor en su género.

El Padre Santo, en su discurso, subrayó la protección dispensada por el Corazón de Jesús en los cincuenta años de vida de la Institución. Refiriéndose luego al horizonte que se abre a la futura labor del Instituto, señalaba los dos polos sobre los cuales ésta deberá girar: la seriedad científica y la fidelidad absoluta al sagrado depósito de la fe y al Magisterio Infalible de la Iglesia.

«La seriedad científica —les decía— consiste, como sabéis, tanto en el uso de los nuevos medios que el progreso de la ciencia proporciona cada día, cuanto en la gallardía para afrontar los problemas planteados por las nuevas investigaciones y descubrimientos...»

«Es cierto que este trabajo —continuaba el Pontífice— exige grande prudencia y sobriedad para no presentar como definitivo lo que acaso todavía es sólo una hipótesis de trabajo. Pero esto no prohibe que se aborden las cuestiones que turban los ánimos y crean dificultad y peligro a la fe de tantos cristianos.»

Estudios Bíblicos se une cordialmente a la alegría de la Iglesia entera por esta feliz conmemoración y a los votos de todos los amantes de las Sagradas Letras por un futuro mejor para el Instituto providencialmente ideado por León XIII y realizado por San Pío X.

In memoriam: Dom Bonaventura Ubach, O. S. B.

El día 19 de febrero del presente año fallecía santamente, como había vivido, el infatigable escriturista montserratino, Dom. Buenaventura Ubach, a los ochenta y un años de edad, sesenta y cinco de vida monástica y cincuenta y ocho de sacerdocio.

Sus valiosos trabajos en el campo bíblico son de todos conocidos. Durante diez años fué profesor de lenguas bíblicas en Roma, explicando hebreo, árabe y siríaco en el Pontificio Ateneo de San Anselmo y en el Pontificio Instituto de Estudios Orientales. Pasó la mitad de su vida en Jerusalén, desde donde hizo tres excursiones arqueológicas al Monte Sinaí, y fué allegando el material que hoy enriquece el maravilloso Museo Bíblico de la Abadía de Montserrat. El año 1924

emprendió su gran empresa «La Biblia de Montserrat», traducción y comentario en catalán de toda la Biblia, cuya dirección habría de llevar hasta su muerte. En ella publicó los libros históricos del Antiguo Testamento, el comentario a los Salmos y tres volúmenes de ilustraciones sobre el Pentateuco, dejando asimismo preparado el inmenso archivo de material fotográfico que servirá para los restantes volúmenes de ilustraciones.

Desde 1940 era Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

El año 1952, con ocasión de su Jubileo Sacerdotal, un nutrido grupo de alumnos, admiradores y amigos, le dedicó un volumen de estudios monográficos, «Miscellanea Biblica B. Ubach».

Nuestra revista, que en aquella ocasión se sumó fervorosamente al merecidísimo homenaje al P. Ubach (1), se asocia igualmente hoy al dolor de Montserrat y de España entera por la pérdida del piadoso religioso y benemérito escriturista benedictino. Descanse en paz.

Nuevos hallazgos arqueológicos en el Desierto de Judá

El día 5 de abril se daba por terminada una exploración arqueológica al Sur del Desierto de Judá, organizada por Y. Aviram, de la Universidad Hebrea, en colaboración con el Departamento de Antigüedades y la «Israel Exploration Society». La operación fué conducida por los arqueólogos Y. Yadin, N. Avigad, Y. Aharoni y P. Bar-Adon, y participaron en ella 73 voluntarios, vecinos de *kibbutzim* y estudiantes de la Universidad, y 90 soldados.

La expedición es calificada como la más grande y difícil hasta ahora emprendida en Israel. Además de ser en un lugar fronterizo, la naturaleza del suelo es particularmente adusta, como lo es en su mayor parte el Desierto de Judá. Pero rara vez los arqueólogos tienen a su disposición los medios con que contaba esta expedición. Helicópteros militares volaron sobre el terreno, para tomar fotografías aun de las cuevas más recónditas; entre los medios de trabajo y de acceso a los distintos puntos, había detectores de minas, compresores, radio y teléfono de campo, jeeps y camiones militares de seis ruedas.

La región explorada comprende desde Ein-Gedi a Massada, a la orilla occidental del Mar Muerto, en el mismo complejo montañoso, en cuya parte Norte se halla el ya famoso Wadi Qumrán. Los nombres geográficos son esta vez Wadi David, Wadi Hever, Wadi Mishmar, Wadi Tseelim, etc. Y los puntos de interés siguen siendo predominantemente las cuevas de la región, algunas de penoso acceso. El terreno a explorar se dividió en cuatro partes y se establecieron otros tantos campamentos, cada uno dirigido por uno de los arqueólogos mencionados.

La región había sido ya explorada en parte y superficialmente. Hace sólo dos meses, Y. Aharoni había encontrado un fragmento del Exodo. *A priori*, la

(1) Cfr. Muñoz Iglesias: *Homenaje al P. Ubach*, en Estudios Bíblicos 14 (1955) 73-80.

presencia de los sectarios de Qumrán podía haberse extendido hasta allí y, ciertamente, los guerrilleros de Bar Kochba habían utilizado parte de estas cuevas como refugio. Los hallazgos apuntan, efectivamente, en ambas direcciones.

En una cueva cerca del Wadi Hever, el grupo del Profesor Yadin encontró un pequeño fragmento de un rollo, de 6 por 3 cm.; su contenido es parte de siete líneas del Salmo 15. Y. Yadin ha adelantado la hipótesis de que probablemente se trate del fragmento de un rollo encontrado por un beduíno. Desde que se descubrieron los Manuscritos del Mar Muerto, los beduínos no han cesado de buscar nuevos «tesoros», de ordinario con bastante más éxito que los arqueólogos. Un rollo de los Salmos se había encontardo ya en Qumrán, pero todavía no ha sido publicado.

El hallazgo de una moneda de Bar Kochba centró la atención y, por medio de un detector de minas, se localizó una cesta de hoja de palmera enterrada, y en ella un juego púnico de 19 piezas de bronce perfectamente conservadas. Se trata de 12 jarros para libaciones, tres paletas para incienso, dos grandes escudillas, una cacerola y una llave. Grabados y relieves del mundo religioso romano en el exterior, la imagen del dios romano-egipcio Serapis en el asa, etc., aseguran que se trata de objetos de la Legión romana que ocupaba la región. El Dr. Yadin piensa que se trata del botín de una expedición nocturna, que los guerrilleros de Bar Kochba dirigieron contra el campamento romano.

Otro hallazgo importante es un bolso de piel de cabra, con el siguiente contenido: un envoltijo de papiro y una serie de objetos femeninos, es decir, material de tejer, madejas de lana, un torno de hilar y un espejo. El papiro está enrrollado en quince vueltas y es un manuscrito hebreo, en escritura cursiva.

A la hora de imprimirse esta crónica, y a un mes de distancia de la expedición, el Prof. Y. Yadin ha dado a conocer el contenido del rollo. Se trata de 11 cartas de Simón Bar Kochba, dirigidas en su mayoría a Yehonatán Bar Ba'ya y a Masbala. Siete de estas cartas han sido abiertas completamente y las cuatro restantes sólo en parte. Todas ellas están escritas en arameo cursivo. En su encabezamiento se lee: «De Simón Bar Kochba» o «De Simón Bar Kochba Nasí (Príncipe) sobre Israel», y terminan con la fórmula «compuesta por... (y el nombre); ello indica que las cartas fueron dictadas a un escribiente. Su objeto es trasmitir órdenes, a veces en estilo brusco, sobre el envío de un individuo, el encarcelamiento de otro, la recaudación de grano, etc. A juzgar por la referencia a mieses, campos y casas, Y. Yadin estima que las cartas fueron escritas antes de que los guerrilleros hubieran sido constreñidos a operar *underground*. Dos cartas de Simón Bar Kochba habían sido encontradas ya en 1952 en el cercano Wadi Muraba'at y publicadas por T. Milik. El interés de este nuevo hallazgo es de orden histórico y lingüístico.

Las cuevas del lado Sur del Wadi Tseelim no ofrecieron muestra alguna de haber sido habitadas, excepto dos, con restos de ocupación del período Calcolítico, o sea, hace unos cinco mil años. El Profesor Avigad concluye que los guerrilleros de Bar Kochba, al buscar su refugio en la región, se guardan de la cercanía de la fortaleza romana de Massada, a solo cuatro kilómetros de distancia.

En la parte Norte del mismo Wadi y Wadi Harduf, el Dr. Aharoni encontró restos del período Calcolítico, idénticos a los de Jean Parrot en la región de Beersheba.

El Wadi Mishmar y Sur del Wadi Hever ofrecieron abundantes muestras de ocupación: cristal, cerámica, restos de comida y un fragmento de papiro no abierto todavía, pero que muestra algunas letras en griego.

Una gran cabeza de flecha de hierro, incrustada en el techo rocoso de una cueva del Wadi David, hace suponer un ataque de los soldados romanos contra los guerrilleros allí refugiados.

ANGEL GONZÁLEZ

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

Mélanges Bibliques redigés en l'honneur de André Robert. Travaux de l'Institut Catholique de Paris, 4. París (sin fecha, pero 1956). 580 págs. Bould et Gay.

Una expresiva fotografía en la contraportada interior nos muestra al eminente profesor, fallecido el 28 de mayo de 1955, en su cátedra del Instituto Católico de París, donde explicó exégesis del Antiguo Testamento desde 1928-29 hasta el 1953-54 en que fué jubilado. La bibliografía de ANDRÉ ROBERT (hecha por J. TRINQUET), ocupa seis páginas del presente volumen-homenaje, en el que colaboran cincuenta y ocho escrituristas y especialistas en ciencias auxiliares de todas las latitudes, de todas las religiones que aceptan como sagrada la Biblia, y de las más diversas nacionalidades.

Dividido en dos secciones, algo mayor la primera, ofrece, agrupados bajo el epígrafe «El Antiguo Testamento y su ambiente», treinta y un trabajos o notas; otros veintiséis se hallan en la segunda, «El Nuevo Testamento, su ambiente y su exégesis». Aunque breves, en general de unas ocho o diez páginas, juzgo interesante su enumeración y resumen brevísimo para dar una panorámica bastante representativa y significativa de la investigación bíblica en el momento actual.

Primera Parte: El Antiguo Testamento y su ambiente

G. CONTENAU (Basilea): *La cryptographie chez les Mésopotamiens.* Sobre los modos y motivos de la escritura secreta en Mesopotamia.

W. F. ALBRIGHT (Baltimore): *The Refrain "and God saw ki tob".* Cree que el estribillo «y vió Dios que era bueno», arguye forma poética original del primer capítulo del Génesis.

H. JUNKER (Tréveris): *Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der biblischen Schoepfungsgeschichte.* Dios Omnipotente crea el escenario de la historia de la salvación. Los elementos primitivos mitológicos plastifican la escena y la omnipotencia de Dios en la historia bíblica de la creación; son los fundamentos del orden del cosmos creados por Dios para tal fin; el caos no es ni increado ni eterno.

A. Massárt (Roma): *L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité.* Nota filológica sobre el empleo en egipcio de dos términos opuestos a fin de expresar la totalidad de algo, fenómeno común a todas las lenguas.

J. De Fraine (Lovaina): *Jeux de mots dans le récit de la chute.* Estudio comparativo de las expresiones literarias volviendo sobre el significado de la ciencia que promete el tentador a los primeros padres y sobre el doble sentido, en la boca de Dios y en la de la serpiente, de esa «ciencia del bien y del mal».

R. Largement (París): *Le thème de l'arche dans les traditions suméro-sémitiques.* Las descripciones del arca del Noé sumero Ziusudra, del Noé babilonio Uta-napistim, y del Noé bíblico, parecen representar no verdaderos bateles, sino templos; tal hipótesis podría explicar la relativa coincidencia entre las medidas del tabernáculo (multiplicadas por tres) y las del arca de Noé, y podría servir para punto de partida de un estudio sobre el género literario de la narración del diluvio.

G. R. Driver (Oxford): *Problems of interpretation in the Hepxateuch.* Nueva y curiosa interpretación de Gn. 24, 63 (el patriarca hubiera ido a evacuar, no a meditar —Vg—); Gn. 25, 22 (rivalidad vitalicia de Esaú y Jacob y sus pueblos); Gn. 38, 4-26 (matices interpretativos en la historia de Tamar); Jos, 15, 18; Jc., 1. 14; 4, 21.

O. Eissfeldt (Halle): *Non dimittam te nisi benedixeris mihi.* Contra la opinión de que Jacob tuvo que luchar contra alguna deidad fluvial o nocturna, su encuentro fué con «El», Dios de Israel.

K. Elliger (Tubinga): *Noch einmal Beeroth.* Localización de Beeroth en la región de ed-dschîb, al NO de Jerusalén.

S. Yeivyn (Jerusalén): *The israelite settlement in Galilee and the wars with Jabin of Hazor.* Documentado artículo arqueológico contra la opinión corriente de una ocupación israelítica tardía en Galilea.

C. Hauret (Estrasburgo): *Aux origines du sacerdoce danite; à propos de Jud. 18, 30-31.* Expone útiles puntos de vista para la pre-historia literaria de Jueces 17-18.

A. Malamat (Jerusalén): *Military rationing in Papyrus Anastasi I and the Bible.* Comparación entre el racionamiento militar de 1 Sam, 25, 18 y el del papiro Anastasi I.

M. Noth (Bonn): *David und Israel in II Samuel 7.* Razonamiento, con paralelo egipcio, de la unidad de fondo y de forma literaria de 2 Sam 7.

H. Cazelles (París): *La titulature du roi David.* Trata de establecer en 2 Sam 23, 1, cuatro o cinco títulos de David.

H. Vincent (Jerusalén): *Le caractère du temple salomonien.* Reivindicación del templo salomónico como nacional, contra la opinión de que primitivamente fuese una simple capilla palatina.

J. Le Moyne (Ligugé): *Les deux ambassades de Sennachérib à Jérusalem.* Investiga brevemente la evolución de la tradición relativa a las dos embajadas.

W. Zimmerli (Göttingen): *Das Wort des Selbsterweises (Erweistwort): eine prophetische Gattung*. Propone la forma literaria profética de darse a conocer Yahweh ya desde 1 Reyes 20.

M. García Cordero (Salamanca): *El Santo de Israel*. La santidad de Dios con su exigencia correlativa de purificación del hombre, nervio espiritual de toda la teología isaiana; inaccesibilidad y trascendencia del numen divino.

A. Lefèvre (Enghien): *L'expresion «En ce jour-là» dans le livre d'Isaie*. Pasa revista a la fórmula «bayyom hahu» en Isaías, y concluye que no es signo forzoso ni de inautenticidad (contra B. Duhm) ni de escatologismo (de acuerdo con P A. Munch contra H. Gressmann).

W. Kornfeld (Viena): *Die jüdische Diaspora in Ab 20*. Confirma la identificación de «Sefarad» en Abdías 20 con Sardes, capital de Lidia en Asia Menor, a base de la inscripción Bilingüe lidio-aramea I.

A. Descamps (Lovaina): *Pour un classement littéraire des Psaumes*. Propone una clasificación literaria del Salterio, fundada sobre los esquemas de H. Gunkel, dosificados con la teoría del estilo antológico y las realizaciones midráshicas originadas y cultivadas en escuelas, medios y situaciones «literarias» (sapienciales).

R. Tournay (Jerusalén): *Sur quelques rubriques des Psaumes*. Rúbricas musicales del Sim 9 según modo y expresiones egipcias; la rúbrica «miktam» en los títulos de los salmos 16 y del 56 al 60, como oración secreta.

H. Ringgren (Upsala): *Quelques traits essentiels de la piété des Psaumes*. Contra la posición de exegetas protestantes, en particular escandinavos, que tiende a establecer una oposición fundamental entre «culto» y «piedad», defiende la reciprocidad entre ambos: Culto como expresión de la piedad, y piedad como derivada y nutrida del culto, analizando rasgos esenciales de la piedad israelita reflejada en los salmos.

J. Coppens (Lovaina): *Les Psaumes des Hasidim*. Clasifica y cronologiza breve y sustanciosamente los veintiún salmos de los «fieles» a la Torah y al Berith, y estudia igualmente a estos «Hasidim» de los salmos.

A. Deissler (Friburgo de Brisgovia): *Der anthologische charakter des Psalmes 33 (32)*. Buen espécimen de la teoría o tesis del homenajeado A. Robert, sobre la historia literaria de gran parte de los salmos, en reacción contra el exceso en asignarles un origen cultual en la nueva escuela histórico-formística. Tales salmos habrían sido originados por el procedimiento denominado «antológico» en un «milieu» escolar sapiencial post-exílico, tomando pie de textos predilectos de determinado género literario (ley, profetas, hagiógrafos).

R. Pautrel (Lyon): *Inmola Deo sacrificium laudis (Ps. 50,15)*. Debe entenderse simplemente sacrificio de alabanza al estilo del Levítico 7, 12. No hay ninguna necesidad de entenderlo ni como sacrificio espiritual, ni como reconocimiento de culpabilidad, ni como profesión de fe, ni como cántico de acción de gracias.

J. Schildenberger (Beuron): *Textumstellungen und ihre Begründung.* Propone algunas correcciones críticas bien fundadas y con gran discreción, especialmente en los Salmos.

E. Drioton (París): *Sur la Sagesse d'Aménémopé.* Sospecha que la Sabiduría de Amenemope fué malamente traducida al egipcio de alguna lengua extranjera semítica; en veintidós páginas, mediante el estudio de la terminología, fraseología y sintaxis, verifica que esta obra egipcia «habla hebreo» o arameo; por lo que, si el análisis de toda la obra arrojase los mismos o parecidos resultados, se podría llegar a concluir que su autor fué un israelita, probablemente del Norte, asentado en la colonia judía egipcia de Elefantina o Leontópolis.

P. Auvray (Montsoult): *Notes sur le prologue de l'Ecclésiatique.* La Iglesia no parece haberlo aceptado como canónico, lo que no niega su valor e interés; analiza tres expresiones discutidas: ἀναγινώσκοντας, οὐ μικρᾶς παιδείας y ἀφόμοιον; las últimas precisarían el fin del traductor, dar a conocer «una imitación de sabiduría no despreciable».

E. Jacob (Estrasburgo): *L'histoire d'Israël vue para Ben Sira.* Un período de crisis ha provocado la visión retrospectiva histórica del Eclesiástico, quien, al igual que Daniel, abandona la escatología nacional en favor de una escatología adámica, cuyo origen podría buscarse en los «milieux» sapienciales.

J. Bonsirven (Tolouse): *Le règne de Dieu suivant l'Ancien Testament.* Toda la antigua economía tenía por objetivo la constitución del «Reino de Dios», lo que puede verse recorriendo el Israel histórico, su ideal mesiánico y los numerosos textos que hablan de Dios-rey o lo muestran reinante.

Segunda parte: El Nuevo Testamento, su ambiente y su exégesis

F. Noetscher (Bonn): *Geist und Geister in den Texten von Qumran.* Pasa recuento a los textos y estudia la nomenclatura y significado del espíritu, bueno y malo, y de los espíritus, buenos y malos, elaborando de este modo una breve y sucinta pneumatología, angeolología y demonología de los textos de Qumran.

G. Vermès (París): *Car le Liban, c'est le conseil de la communauté.* La identificación, a primera vista extraña, del Líbano con el Consejo de la Comunidad del Comentario de Habacuc 12, 3-4, se basa en una tradición exegética judía-palestinense (Líbano = Santuario) y en el principio teológico propio de la secta de Qumran (Comunidad = Santuario).

J. Van Der Ploeg (Nimega): *La guerre sainte dans la «Règle de la guerre» de Qumran.* Trata de precisar, en el libro, manual o «Regla de la guerra» de Qumran, las características de una guerra santa futura, real, armonizable con los textos de Filón alejandrino por una parte, y por otra con una fecha pre romana del manuscrito en cuestión.

M. Delcor (Palau en Cerdeña): *Un Psaume messianique de Qumran.* Breve estudio del Salmo col. 3 de Qumran y comparación con Apc 12; cree que en el caso de que el autor del Apocalipsis hubiera conocido y utilizado este salmo

qumránico, no sería necesario pensar con ciertos autores (Allo, Gelin) en una cristianización del mito griego de Apolo, Leto y Pitón en la famosa visión apocalíptica del capítulo 12. Delcor no se propone sin embargo si el autor de Qumran no se inspiraría en la mitología helénica.

H. H. Rowley (Manchester): *The 390 years of the Zadokite Work.* Confirma su punto de vista de que el Documento Zadoquita dice que 390 años después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor surgió la secta, y 20 años después el Maestro de Justicia; y que la secta más tarde creyó que cuarenta años después de su muerte (del Maestro) surgiría el Mesías de Aarón e Israel.

E. Cavaigcnac (París): *Damas de 125 à 29 av. J. C.* Resumen detallado de historia siro-palestina del período comprendido entre el 125 y 29 a. C., que abarcaría toda la época entre la aparición del Documento de Damasco y la vuelta de la secta a Judea.

G. Ryckmans (Lovaina): *Le ciel et la terre dans les inscriptions safaïtiques.* La invocación de Ba'alsamin, «el señor de los cielos», en las inscripciones en dialecto safaítico (del árabe septentrional antiguo), mencionado en 60 entre los 7.000 textos conocidos, da como resultado que fué una divinidad adoptada por los safaítas después de su establecimiento en Siria, y que el cielo en el material epigráfico safaítico no es conocido más que por el nombre de esta divinidad. La tierra no es mencionada sino como dominio agrícola.

J. G. Février (París): *La Koré punique.* Acerca de la diosa griega Koré, cuyo culto narra Diodoro Sículo haber penetrado en Cartago, cree el autor haber encontrado una mención explícita en la epigrafía púnica, esto es, el epitafio de tres líneas del Museo Bardo, inscripción número 2.001 del Répertoire d'épigraphie sémitique (RES).

J. Starcky (Jerusalén): *Relief palmyrénien dédié au dieu Ilahay.* El contacto con los árabes habría dado a conocer a los habitantes próximos al desierto de la región palmirena noroeste (de donde parece proceder el relieve en cuestión, propiedad del profesor H. Fruchaud) la misteriosa divinidad Ilahay, variante de Ilah = dios, que se lee en la inscripción palmirena grabada y fechada (157 p. C.) en él.

R. Bloch (†): *Juda engendra Pharès et Zara de Thamar (Matt., 1,3).* El evangelista cita a Tamar, no a causa de consideraciones teológicas de que ello es signo de que Dios vino por los pecadores, sino porque el evangelista conocía la tradición judía que, como prolongación de la tradición bíblica, veía en Tamar, no solamente una antepasada de Cristo, sino una mujer que había deseado ardientemente esta gracia, esta participación en la bendición mesiánica.

X. Léon-Dufour (Enghien): *L'annonce à Joseph.* José conoce el misterio de la concepción virginal anteriormente al anuncio del ángel y quiere separarse de María por reverencia, pero se le ordena asumir la paternidad *legal* de Jesús, con lo que su hijo será descendiente *legal* de David.

A. George (Lyon): *La «forme» des Béatitudes jusqu'à Jésus.* Pasa revista a las cuarenta y cinco bienaventuranzas de los libros protocanónicos del Antiguo Testamento, a las quince de los deuterocanónicos y a las treinta y cinco de los

apócrifos judíos; estudia su uso literario como forma clásica de exhortación moral o religiosa y su contenido, para señalar así su raíz tradicional y deducir al mismo tiempo la novedad de las Bienaventuranzas de Jesús: su mensaje, su evangelio.

C. H. Dodd (Oxford): *The Beatitudes.* Estudio comparativo literario entre las bienaventuranzas de San Mateo y San Lucas, y entre las de éste y las Is 3, 10-11 y Ecle 10, 16-17; coincidencias y notables diferencias de fondo entre ambos evangelistas.

D. Buzy (Bétharram): *Le premier séjour de Jésus à Capharnaüm.* Siguiendo a Orígenes y a San Agustín, cree que San Juan en este episodio debe ser seguido, porque en él también rectifica y precisa la cronología de los sinópticos.

J. Duplacy (Lyon): *Marc 2, 10. Note de syntaxe.* Análisis sintáctico-comparativo del supuesto anacoluto que propone sea leído como ἵνα con imperativo, según el uso de la época helenística y bizantina, seguido del asíndeton «dice al paralítico», suavizado por τότε en el paralelo de San Mateo.

W. D. Davies (Princeton): *Matthew, 5, 17-18.* Documentado ensayo sobre dicha perícopa; llega a la conclusión de que la abrogación de la Ley en la nueva era no es solamente doctrina paulina o debida a conflictos de la Iglesia primitiva, sino que es de Jesús mismo y que ἕως ἂν πάντα γένηται alude principalmente a su muerte.

J. Daniélou (París): *Le bon Samaritain.* La famosa parábola no es una lección moral sobre quien es nuestro prójimo, sino una «revelación de los secretos del reino», y tal es la exégesis patrística. Sobre este fondo los Padres añaden cierto alegorismo sobre el sentido dado a ciertos trazos o extienden la alegoría hasta los menores detalles, quizá con ocasión de corregir a los gnósticos.

B. Botte (Lovaina): *Un témoin du texte césaréen du quatrième Evangile: l. 253.* Demuestra que el leccionario litúrgico griego l 253 (Muralt 71) (evangeliario conservado en Leningrado), escrito en Salerno el 1020, es un testigo del texto cesariense. Arguye sobre la equivocación de haber descuidado el estudio de manuscritos litúrgicos en las investigaciones de crítica textual.

F. Amiot (París): *Deum nemo vidit unquam: Jo. 1,18.* Continuidad y progreso de la doctrina de los autores inspirados sobre la trascendencia divina y el conocimiento de Dios alcanzable por el hombre. Con Cristo, Verbo de Dios e Hijo único del Padre (prefiriendo la lección del Sinaítico y del Vaticano μονογενὴς θεὸς) aparece la luz definitiva en la vida presente.

A. Feuillet (París): *La composition littéraire de Jo., 9-18.* Después de un relativamente detallado examen de la hipótesis de dislocación textual y de un ensayo de justificación del orden actual del texto, propone que, en la época de predicación, los milagros y los discursos irían unas veces provistos de datos cronológicos y topográficos, y otras no; al reunir éstos diversos elementos (algunos posiblemente ya redactados) en una sola obra, el autor respetó las grandes líneas del cuadro cronológico y dejó además subsistir aquellas precisiones

cronológicas y topográficas con las que había enriquecido ciertos episodios, pero impuso al conjunto un orden teológico superior y quizá no tuvo tiempo de dar la última mano a su obra.

S. Lyonnet (Roma): *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps.* La frase del Deuteronomio (30, 12.13) es cita escriturística hecha por San Pablo, si no estricta, ilustrativa al menos de ciertos detalles, no a modo rabínico sino en un sentido plenario; no contradice, sino que prolonga y profundiza al estilo de la exégesis judía contemporánea (visible por ejemplo en el libro de los «Jubileos»), con probable influjo del Targum palestinense; sería un caso de «relectura» del texto, profundizado por una tradición viviente, cuya plena significación es revelada por Cristo.

C. Spicq (Friburgo): *La charité fraternelle selon 1 Th., 4, 9.* La caridad fraterna es constitutivo del ser cristiano.

A. M. Dubarle (Le Saulchoir): *La femme couronnée d'étoiles (Ap. 12).* Interpretación mariológica de Apc 12, cuya finalidad no es hablar de la Asunción de María, sino del lugar eminente que tiene la madre del Mesías en la gran lucha que es el objeto del Apc.

L. Bouyer (París): *La notion christologique du Fils de l'homme a-t-elle disparu dans la patristique grecque?* El evangélico y daniélico «hijo del hombre», que es en San Pablo, el hombre celeste, el último Adán, reaparece en San Ireneo, San Atanasio y San Gregorio de Nisa, mientras en el resto de la patrística la expresión y noción «hijo del hombre» parece simple oposición de la naturaleza humana de Cristo a su divinidad expresada por «hijo de Dios».

R. Leconte (Lille): *L'Asceterium de Diodore.* Descripción del asceterio de Diodoro, obispo de Tarso (378), verdadero seminario de estudios escriturísticos, según las grandes escuelas de Mesopotamia.

J. Chatillon (París): *Isidoro et Origène.* Orígenes influyó poderosamente a través de Isidoro de Sevilla en el pensamiento medieval. Señala las fuentes origenianas de las «Quaestiones in Vetus Testamentum» isidorianas; al utilizar preferentemente las de significación cristológica o eclesiológica, contribuyó San Isidoro a introducir en la mentalidad medieval una concepción de las relaciones de ambos Testamentos y de la significación tipológica de la Sagrada Escritura, tomando lo que tenía de más seguro y mejor la exégesis de Orígenes.

Como ve el lector, abundan los trabajos de aspectos subsidiarios, predomina el estudio del Antiguo Testamento (Qumran, encajado en el Nuevo, pertenece más al Antiguo), los Salmos y Qumran han obtenido el mayor número de colaboradores, se pone de relieve la teoría del estilo antológico, midráshico y de relectura (Descamps, Deissler, Lyonnet) tan cara al eximio investigador y catedrático desaparecido; finalmente, la mariología en Apc. 12 gana dos puntos con las colaboraciones de Delcor y Dubarle. Advertimos con gusto que haya colaborado al menos un español, el P. García Cordero, en cuyo artículo suponemos que entiende a Isaías como porta-estandarte de las características de los «escritos sacerdotales». Despierta entre otros, especial interés el artículo de

Drioton (pp. 254-280), sobre el fundadamente presumible origen semítico de la «Sabiduría de Amenemope», cuya investigación total sería tan de desear, y el del profesor del Instituto Católico de París, A. Feuillet (pp. 478-493), sobre la composición literaria de Jn 9-18.

En los índices, tan útiles, hemos advertido, quizá por casualidad, que KITTIM figura en página 324, donde no se halla, y no figura en páginas 328, 329, 351 y 452, donde se halla.

ANTONIO GIL ULECIA

B. BAUER: *Bibeltheologisches Wörterbuch*. Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1959. 140 × 210 mm.; 859 pp.

Cuarenta profesores católicos, casi todos ellos de lengua alemana (sólo figuran entre los colaboradores algunos franceses de reconocido renombre), se han lanzado a la empresa de publicar un nuevo y sintético *Diccionario teológico de la Biblia*. Para ello tienen el campo bien preparado y cuentan en Alemania con instrumentos de trabajo de valor inapreciable, que ya quisiéramos ver entre nosotros. Por eso han realizado su labor de síntesis con la perfección que se advierte en esta obra.

Lleva la dirección J. B. Bauer, que firma el prólogo (pp. 13-20). Siguen por orden alfabético los principales temas teológicos que aparecen tratados en la Biblia o resumen su contenido (pp. 21-855). Hay, al final, un índice (pp. 857-859) de los artículos que figuran en la obra y de los temas afines que, aunque no tratados ex profeso y con artículo propio, de hecho se estudian en otros artículos, a los cuales se remite al lector. Cada artículo lleva una breve pero sólida bibliografía, preferentemente, aunque no exclusivamente, alemana; y todos ellos van firmados por su autor respectivo.

El carácter teológico-bíblico de este *Diccionario* queda muy bien perfilado en el prólogo del director. J. B. Bauer presenta en él unas notas preliminares sobre el concepto de teología bíblica, sobre su importancia y sobre lo que debe ser un diccionario teológico de la Biblia. Señala el peligro de ordenar la teología bíblica según el orden sistemático de la teología dogmática usual, puesto que se acentuarían ciertos matices que no se encuentran en la fuente bíblica, mientras se correría el riesgo de omitir doctrinas reveladas, no recogidas en las tesis teológicas. Para llegar, pues, al contenido sustancial y relativamente completo de un cristianismo integral, será preferible prescindir de tesis previamente formuladas y de apologética, para ir directamente a descubrir el pensamiento doctrinal de Jesús y de la primitiva Iglesia, sin que por ello lleguemos a una simple «historia de la revelación». De esta manera, el servicio que el renovado estudio de los datos bíblicos hará a la teología dogmática es incalculable; al mismo tiempo, el encuentro con nuestros hermanos disidentes es más posible, precisamente por la independencia de sistemas filosóficos que así adquiere la teología bíblica.

Esto es lo que intenta el presente *Diccionario*, que tampoco pretende ser exhaustivo. Prescinde por completo de lo arqueológico y de lo histórico-biográ-

fico, para centrarse en lo doctrinal. Quiere servir de guía a la lectura privada de la Biblia, facilitar la predicación sacerdotal, presentar al estudioso, con claridad, el contenido doctrinal bíblico, iluminar ese contenido para que todos puedan captarlo debidamente.

La realización de la empresa puede calificarse, en general, de perfectamente lograda. A pesar de la forzosa brevedad impuesta, los artículos resultan ordenados, sólidos, densos, doctrinalmente completos. El lenguaje usado es claro, sencillo, expositivo. La argumentación, siempre concluyente, basada en el pensamiento de los lugares bíblicos que continuamente se citan.

Tenemos entendido que la Editorial Herder tiene propósito de ofrecer a los lectores de habla española una traducción de este excelente *Diccionario*. Nos felicitamos por ello, porque así se pondrá en manos de nuestros profesores un excelente instrumento de trabajo (como primera información sintética), y en manos de nuestro clero y de nuestros fieles, de mediana cultura siquiera, un riquísimo arsenal de doctrina bíblica, tan imprescindible para la propia formación, para la vida espiritual, para la predicación sólida y consciente, para la elevación del nivel cultural de nuestros católicos de hoy.

FR. SERAFÍN DE AUSEJO, O. F. M., Cap.

L'Ancien Testament et l'Orient. Études présentées aux VI^es^ Journées Bibliques de Louvain (II-13 septiembre 1954). (Orientalia et Biblica Lovaniensia I) Louvain, Publications Universitaires, 1957.

Las conferencias bíblicas, celebradas en Lovaina en 1954 y publicadas en 1957, constituyeron un éxito por la colaboración internacional y por el positivo valor de cada una de las conferencias, según vamos a indicar brevemente en esta reseña.

A. M. VAN DIJK: *La découverte littéraire sumérienne et sa signification pour l'histoire de l'antiquité orientale*. Hoy se puede hablar de descubrimiento de la literatura sumeria, aunque las tablillas que la contienen hace ya mucho tiempo que fueron descubiertas y, en parte, habían sido publicadas e incluso habían recibido alguna especie de traducción. Gracias a grandes esfuerzos y habilidad se las puede hoy reducir a cierta cronología. Con este motivo, el autor habla constantemente del canon, de la época anterior al canon y de la época posterior al canon. Creemos que el autor se ha dejado influir excesivamente por un artículo de Von Soden en la «Zeitschr. der Morgenländischen Gesellschaft» vol. 89. Nos permitimos remitir a un artículo de Lambert en «Journal of Cuneiform Studies» (1957) en que hacer ver cómo la palabra «canon» o «canonización», es en este caso desafortunada. Los géneros literarios sumerios son variadísimos, y Van Dijk ha logrado hacer de ellos un buen índice. De la misma manera sintetiza cuanto hoy se puede saber acerca de la extensión que logró la cultura sumeria y la época en que ocurrió su difusión.

JOZEF M. A. JANSSEN: *A travers les publicatione égyptologiques récentes concernant l'Ancien Testament*. El Dr. Janssen es autor de la *Annual Egyptological Bibliography* que, desde 1957, nos viene dando la lista completa de las

publicaciones con un luminoso resumen. Era, pues, la persona más indicada para hacer un resumen de aquellos trabajos de Egiptología que pudieran interesar más para el estudio de la Biblia. Comenzando por la civilización material, pasa luego a las relaciones políticas. En lo que toca a las ciudades del Exodo es de notar que aún no está definitivamente resuelto el problema de Tanis, Pi-Ramsés y Avaris. Un hecho reciente que, con razón, pone Janssen de relieve, es la publicación por Gardiner de los Onomástica. Entre los numerosos contactos de orden espiritual, mencionemos la vara de Moisés, que parece corresponder al «bastón de Dios» en los textos egipcios. Son de importancia indudable los contactos lingüísticos. «La división en cuatro grupos separados (semítico, egipcio bereber y cuchita) parece ser la única prudente en el actual estado de las investigaciones.» Que la Egiptología sigue siendo una ciencia viva que no cesa de mejorar sus propias conclusiones, se demuestra en el tema de los siete años de hambre. La famosa estela ha sido reeditada, y los problemas que ésta plantea, revisados. No hay duda de que Israel en sus instituciones de corte debe mucho a Egipto. Y lo mismo en cuanto a ciertos géneros literarios, por ejemplo la «Konigsnovelle», en que el autor se fija especialmente. En cambio, no existe fundamento para relacionar el monoteísmo de Moisés con el del rey Ajnaton. Para resolver el problema de Job, sostiene Janssen que hay que contar también con Egipto. En cuanto a los demás libros sapienciales se da por supuesto.

R. de Langhe: *Bible et Littérature Ugaritique*. El profesor de Lovaina, R. De Langhe, es un buen conocedor de los problemas ugaríticos, como lo demuestra su gran obra en dos volúmenes acerca del tema. En el presente artículo nos da el estado actual de las excavaciones, así como los progresos en el desciframiento. Un cambio ha ocurrido últimamente, observa el autor: existe hoy mucho menos interés por comparar el Antiguo Testamento con Ugarit. La bibliografía sobre este tema se ha reducido a poca cosa. La tendencia general es a distanciar las dos culturas. Aunque esto no quiere decir de ninguna manera que los estudios ugaríticos carezcan de interés para los biblistas. No se hace comparación de libros con libros, sino de temas con temas. «La literatura de Ugarit no es probablemente la fuente en que han bebido los autores sagrados. Ras Samra es sencillamente otro testigo, testigo autorizado y más antiguo, de una doctrina y de una práctica ampliamente extendida en la tierra de Canaán.» El autor trata concretamente de varios problemas en que el conocimiento de la cultura de Ugarit hace progresar la ciencia bíblica. Al final de su artículo se detiene De Langhe un poco más en la fórmula *rqb 'rpt* conocida por la Biblia y por los textos de Ugarit, aplicada a Yavé y a Baal. No puede traducirse por «cabalgador de las nubes». Lo que se dice de Yavé y de Baal es que están «colocados sobre una nube».

G. Ryckmans: *L'Arabie et la Bible*. El maestro de la epigrafía árabe hace historia de la exploración de Arabia y de las teorías acerca de su relación con la Biblia. Ahora prevalece la cronología baja para los textos e historia árabe preislámica; y esto quiere decir que no se puede ya hablar de influencias árabes en la Biblia. Lo que los biblistas han de buscar en Arabia es el fondo común. Siempre ha interesado mucho la cuestión del monoteísmo o politeísmo de los antiguos árabes. La divinidad llamada El es la más frecuente; se aplica a todos

los dioses; y se conoce un EL personal. Pero el monoteísmo árabe pertenece sólo a una época posterior. Por las muestras que Ryckmans nos ofrece, se ve cuántos paralelos, en palabras e instituciones, pueden los biblistas hallar en la antigua Arabia.

A. GUILLAUME: *L'apport de la langue et des traditions arabes a l'interpretation de l'Ancien Testament.* En vez de síntesis o crítica de teorías ajenas, propone Guillaume algunos casos concretos de aplicación de la lingüística árabe a la exégesis del Antiguo Testamento. Propone asimismo un paralelo para explicar las tradiciones literarias.

G. R. DRIVER: *Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament.* Principios para reconocer las glosas y para su clasificación. Es el primer ensayo que se hace en este género de estudios.

G. DOSSIN: *Une lectio difficilior dans Juges, IX, 31.* Al lector a quien interese este artículo le invitamos a leer, junto con él, un artículo publicado posteriormente por el mismo Dossin: *A propos du nom des Benjaminites dans les «Archives de Mari».* «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale» 52 (1958), 60-62. Aunque el segundo artículo rectifica una de las razones aducidas en el primero, la conclusión de ambos es que la lectura original *be-tormah* debe retenerse.

E. J. KISSANE: *Butter and Honey shall he eat* (Is. 7:15). Estas palabras son profecía de sufrimiento y escasez, sin que por eso el conjunto de la famosa profecía deje de ser de triunfo, tal como está expresado en el nombre de Enmanuel. De la exégesis de este detalle de la profecía que pudiera parecer insignificante, depende el sentido del conjunto. Es profecía mesiánica en sentido típico. Enmanuel pudiera ser Ezequías.

H. H. ROWLEY: *Sanballat et le temple samaritain.* Estudio importante para la historia de los samaritanos. Sanballat era jefe de la oposición samaritana a la reconstrucción de los muros de Jerusalén. Rowley no es favorable al testimonio de Josefo acerca de la existencia de dos Sanballat. No se puede fijar la fecha en que fué consumado el cisma de los Samaritanos; pero en esa fecha es probable que existiera ya el templo samaritano.

F. M. BRAUN: *Le Mandéisme et la secte essénienne de Qumrân.* El mandeísmo proviene del profeta Elsaï y por medio de éste pueden ser reducidos a los Esenios de Qumrân. Esto, sin embargo, no quita que sean un conglomerado de creencias.

B. CELADA

JEAN STEINMANN: *Le Prophétisme biblique dès origines a Oséc.* Les Editions du Cerf. París, 1959. 260 pp.

En la misma colección «Lectio Divina» han aparecido ya varios volúmenes del mismo autor sobre los Profetas: concretamente sobre Isaías, Jeremías y Ezequiel. El volumen presente, como los anteriores, quiere ser un libro «de

lectura fácil» para el público culto, que desea hacerse una idea del antiguo Profetismo de Israel.

En los dos capítulos primeros el autor introduce a los lectores en el ambiente cultural y religioso de Canaán a la entrada de los israelitas. Este ambiente, se advierte, hubiera probablemente absorbido a los nuevos inmigrantes, de no haber surgido entre ellos figuras religiosas de la personalidad de los Profetas.

Débora aparece como la primera figura profética en la lejana época de los Jueces, comprometida en menesteres de «consulta» sobre cuestiones individuales o litigios intertribales y en acciones de guerra de liberación. Luego aparece en escena *Samuel*, figura como pocas difícil de definir. El autor identifica acertadamente las diversas tradiciones que se han superpuesto en la historia actual, reteniendo como primitiva la que define a Samuel como «Vidente», en I Sam. 9-10. Esta complejidad de tradiciones sobre una personalidad tan rica en posibilidades, se debe en gran medida a la ambigüedad de la Monarquía, institución que surge en Israel, no sin despertar la conciencia de conflicto frente a la concepción yahvista primitiva. David tiene en su Corte dos Profetas, *Gad* y *Natán*, a los que consulta en las situaciones de emergencia y de los que oye con magnanimidad lo mismo una promesa como el anuncio de un castigo. Gracias a ello, la Monarquía se consolida con David como institución compatible con la primitiva concepción religiosa del Pueblo. Salomón sube al trono de David a través de una serie de intrigas de sucesión, en las que toma parte el mismo Natán. El montaje aparatoso de la Corte salomónica y la sistematización urbana del país habrían provocado un contraste tan fuerte con el nomadismo precedente, que en los círculos religiosos más conscientes se despierta el temor de la asimilación sincretista y nace la oposición profética con *Ahías de Silo*. La separación de Israel y Judá no sucede, pues, a espaldas de los Profetas. La intervención de *Semeyas* (I Re. 12) tendría por objeto limitar la catástrofe mayor de una guerra fratricida. Pero el mismo tema del conflicto entre la asimilación sincretista y el yahvismo impregna toda la historia de *Elías*. El Sr. Steinmann describe detenidamente la situación religiosa del Reino del Norte bajo Acab, para hacer un cuadro vivo a la figura de Elías. Sucesivamente se le ve perseguido o delante del Rey, en Sarepta, fuera de Israel, o sobre el Carmelo, desafiando a los profetas de Baal. En una segunda etapa aparece humilde y humillado, peregrino hacia el Horeb, en busca del yahvismo austero y nómada que allí había aprendido Moisés. Su definición sería la de un campeón del monoteísmo moral, de tipo nomadizante, y «un profeta que predice el futuro y aún lo modela y lo informa». Con él se abre el camino de la lucha contra el sincretismo religioso, que luego seguirán Amós y Oseas y los siguientes Profetas de Judá. *Eliseo* aparece al autor más cercano a la Corte real que su predecesor Elías. En efecto, se le ve intervenir en favor del Rey en la guerra contra Moab y en todas las etapas del conflicto de Samaría con Damasco; luego hace ungir a Jehú, que extermina toda la familia de Acab y pone fin a su dinastía. La historia milagrera y anecdótica de Eliseo procede de los círculos proféticos, con los que está en relación; pero refleja una concepción pre-deuteronómica (pluralidad de Santuarios) y no presiente todavía la caída de Samaría.

La segunda parte del libro está dedicada a los otros dos Profetas del Norte. *Amós* y *Oseas*. El autor presenta a los lectores el cuadro histórico, la personalidad y el contenido del mensaje de estos primeros Profetas «escritores». *Amós*, el aldeano de Tecoa, abandona sus higueras y su rebaño, para llevar al Reino de Samaria un mensaje de Yahvéh. En Betel tropieza con el sacerdote del Santuario real, que le prohibe criticar y decir oráculos de mal augurio contra el Rey. En realidad, Samaría está viviendo en la época próspera de Jeroboán II y no comprende el mensaje severo del Profeta extranjero y solitario, que no tiene un círculo de «hijos de los profetas» que le circunden, como su predecesor Eliseo. A juicio del autor, las cuatro visiones de Am. 7,1.4.7; 8,1 «dan un resumen de todo el mensaje del Profeta, en el cuadro de una experiencia mística y sobrenatural» (p. 143). El ministerio de Amós es aparentemente infecundo: sus amenazas y su denuncia de los pecados sociales no encuentran eco en una sociedad alegre y confiada como la de sus días. Con todo —y ello apunta al carácter esencial del profetismo—, el Profeta no puede menos de hablar, cuando ha sentido en su interior la palabra de Yahvéh (Am. 3, 2-8). El lector encuentra en el libro los temas capitales del Profeta y una ambientación para cada uno de sus oráculos .

Oseas tiene como marco histórico la época turbulenta de la segunda mitad del siglo VIII, en que los reyes se suceden en Israel a través de continuos asesinatos; ello no ha podido menos de influir en la postura fuertemente antimonárquica del Profeta. El matrimonio de Oseas con Gomer, piensa Steinmann, no es una visión ni una alegoría, sino un matrimonio real; así mismo es real su amor por la otra mujer del cap. 3, «adquirida», pero no esposada por el Profeta. La «novela» de Oseas sería debida a una falsa interpretación de Os. 2, 4-7, que no se refiere a la familia del Profeta, sino que es Yahvéh quien habla de la «infidelidad» de Israel; esto aparece más directamente en el capítulo 4. Para Oseas la experiencia personal importante no sería su relación con Gomer, sino su amor espiritual por la otra mujer que «libera» y no esposa; ello le habría revelado los términos del amor de Yahvéh por su pueblo, amor que el Profeta presenta antropomórficamente como una emoción divina (p. 240). A pesar de no hablar de ello, Oseas habría presenciado la caída de Samaría en 721, atribuyéndola al amor traicionado de Yahvéh por Israel (Os. 2, 8-9). Los pasajes optimistas, de perdón y de restauración, de Oseas, serían posteriores a este acontecimiento. Oseas, el Profeta de Israel, Profeta del amor y de la esperanza, no difiere en su mensaje de sus contemporáneos Amós y el primer Isaías. Con Amós y Oseas nace el profetismo clásico.

Esta visión sumaria y orgánica del libro del señor Steinmann creo que habla por sí misma del interés de su lectura. Quienes hayan leído otros libros del mismo autor, conocen ya su estilo desenvuelto y su vocabulario mordiente, lo mismo cuando traduce el texto que cuando escribe de su cuenta. Los especialistas han hecho de ello objeto de crítica; y, en efecto, su vocabulario, sus imágenes y sus comparaciones pueden a veces traicionar el rigor de la exactitud. Pero el autor no ha elegido precisamente el estilo severo del especialista ni ha escrito su libro para él; ello no quiere decir que aún para el especialista sea inútil su lectura. El lector ordinario prefiere seguramente esta presentación

ágil y viva de la historia, de los acontecimientos y de los personajes, que de otra manera le resultarían demasiado lejanos.

El autor presenta las individualidades proféticas del antiguo Israel en su cuadro histórico, haciendo ver su función histórica, social y religiosa. Uno se percata de su importancia decisiva en la configuración de Israel como pueblo singular en medio del resto de los pueblos. A través de ellos se está viendo llegar la época clásica del profetismo. Con todo, tratándose de un libro sobre el profetismo antiguo, se hubiera tal vez deseado un tanto más de detención en el estudio de cada una de estas figuras proféticas, para darse cuenta de cómo el Yahvismo adapta a su concepción instituciones ya existentes. Para ello da pie Balaam, el adivino transformado por la tradición bíblica en Profeta; Débora, su forma de «consulta» y su relación con la épica y el canto de guerra; Samuel, el «Vidente» antiguo, al que se va a consultar mediante remuneración; los Profetas de la Corte, con sus paralelos en todos los otros pueblos; el Nebiismo extático, conocido en Siria y Fenicia y tan representado en Israel. Se echa de menos toda atención al fenómeno del profetismo colectivo, que aparece ya con Samuel y continúa en toda la historia. El lector no encuentra nada sobre el origen del «falso» profetismo, que parece comenzar ya en tiempo de Acab bajo la forma de «profetismo oficial» a servicio del Rey. ¿De dónde y por qué caminos vienen las diversas formas de profetismo antiguo a desembocar en el profetismo de la época clásica? Este es, a mi modo de ver, el tema fundamental que se echa de menos en este libro del señor Steinmann, digno, por lo demás, de todo aprecio.

ANGEL GONZÁLEZ

G. M. BEHLER, O. P.: *Les confessions de Jérémie* (Coll. «Bible et Vie chrétienne»), Tournai, Editions Casterman-Editions de Maredsous, 1959, 21 × 15 centímetros; 107 pp.

Ningún otro profeta del A. T. nos permite descubrir mejor las profundidades de su propia alma que el vidente de Anatot. Por eso se le ha llamado y con razón el profeta «psicólogo». Las páginas emocionantes en las que nos describe sus luchas interiores, sus diálogos íntimos con Dios, sus desalientos y congojas por la misión que le ha sido encomendada, constituyen un hecho único en la literatura inspirada. Con término feliz se suelen denominar estos capítulos «Las confesiones de Jeremías». Este es también el título del libro que reseñamos. Su autor, el P. Gebhard María Behler, sin grandes pretensiones, pero con verdadero acierto, nos ofrece en su obra un cuadro auténtico del drama interior de Jeremías a base del comentario de los textos tradicionales de estas «confesiones» (12, 1-5; 15, 10, 11, 15-21; 17, 12-18; 20, 7-13) con la adición del pasaje sobre los falsos profetas (23, 9-29).

Después de una breve evocación de las circunstancias históricas propias de cada pericopa, el comentario sigue frase por frase el texto para desentrañar todo su contenido moral y religioso, recogiendo a la vez su valor espiritual como mensaje que pueda servir a toda alma que tenga que atravesar las mismas pruebas.

El método de exégesis comparativa utilizado por el autor es aquí especialmente fructuoso. Con la inclusión y comentario de numerosos pasajes de otros libros bíblicos, especialmente de Job, de los Salmos y de los profetas, la exposición gana en perspectivas, y situaciones psicológicas determinadas se aclaran por otras semejantes que han vivido otros personajes bíblicos. Las discusiones puramente técnicas o de crítica textual están reducidas al mínimo —el autor demuestra conocerlas sobradamente—, de acuerdo con los destinatarios de la colección «Bible et Vie chrétienne» a la que pertenece el libro.

El P. Behler ha sabido escoger siempre la palabra justa, dándonos un comentario claro y sugestivo del drama moral del gran profeta de la interioridad y de la religión personal.

O. García de la Fuente, O. S. A.

Giovanni Caprile: *Atlante della Vita di Cristo*. Firenze, Edizioni di Spiritualità, 1959.—175 × 250 mm.; 257 páginas.

El autor nos advierte que no ha escrito para especialistas, sino para «las personas de cierta cultura que desean conocer de manera precisa algunos aspectos de la vida del Redentor». Su objetivo es, principalmente, determinar con exactitud el marco geográfico en que se desarrolla la misión de Cristo. En los primeros capítulos nos habla de Palestina en general, de Jerusalén, del Templo A continuación, se refiere a María: ¿dónde comenzó y dónde terminó su vida mortal? El cuerpo de la obra lo consagra a describir los lugares y los viajes de Jesús: desde el Nacimiento a la Ascensión. Para ello se sirve de pequeños mapas que presentan de manera intuitiva lo que va explicando en el texto.

El *Atlante*, sin embargo, es algo más que un libro sobre los itinerarios de Jesucristo. Caprile va siguiendo la narración evangélica, pero insiste de modo especial en los datos extraevangélicos: historia profana, arqueología, filología a veces. Apunta la exégesis recta de los pasajes difíciles. No teme detenerse en aquellos puntos que requieren alguna precisación o una toma de posición frente a sentencias discordantes. Da cuenta de las opiniones recientes (por ejemplo, el capítulo que dedica a la fecha de la Ultima Cena, resumiendo la tesis de A. Jaubert).

El libro ofrece la particularidad de presentar su contenido dividido en dos partes: un texto de fácil lectura para el lector más apresurado o menos preparado, y numerosas notas —que, a veces, superan en extensión al propio texto— para quien desee adentrarse un tanto en las cuestiones. Además, a lo largo de los diversos capítulos figuran no pocas notas bibliográficas, en las que, por cierto, el autor se muestra buen conocedor de la bibliografía española.

G. Caprile no ha escrito una *Vida de Cristo*: ha escrito un libro que, discurriendo al margen de la vida de Cristo y al margen de todo estilo apologético, constituye un precioso auxiliar para quien comienza a leer directamente el Evangelio.

A. de la Fuente Adánez

HAROLD RIESENFELD: *The Gospel Tradition and its Beginnings*. A Study in the Limits of 'Formgeschichte'. Londres, Mowbray, 1957.—14 × 21 cm.; 30 págs.

En las crónicas del Congreso reunido en Oxford para estudiar «Los Evangelios en 1957», se había subrayado el interés de la conferencia inaugural del célebre profesor de Upsala acerca de los orígenes de la tradición evangélica. La presente publicación recoge, sin notas adicionales, el texto de la misma.

El subtítulo refleja el contenido de la primera parte; el autor, sin desconocer la aportación permanente del método histórico-formal en lo que se refiere al análisis y a las leyes de fijación del material sinóptico, hace, sin embargo, resaltar la debilidad de la hipótesis que atribuye el origen de la tradición evangélica a la capacidad *creadora* de una comunidad anónima en sus funciones de predicación misionera o catequética. Ninguno de estos ministerios pudo ser el «Sitz im Leben», adecuado del *material evangélico*.

En la segunda parte, más personal y positiva, se muestra cómo los principios de esa tradición se remontan al mismo Jesús, quien a semejanza de los rabinos, encomendó a sus discípulos su Palabra para que la transmitieran como doctrina fundamental de la comunidad mesiánica. La ambientación en el mundo palestinense, del que se había alejado la 'Formgescrichte', permite a Riesenfeld construir una hipótesis más verosímil, humana y concorde con los valores históricos del Evangelio. Sería de desear una amplia exposición de esta acertada visión sobre los orígenes del Evangelio, en alguna otra publicación que le liberara de las limitaciones y método obligado en una conferencia.

J. A. UBIETA

A. M. DUBARLE, O. P.: *María, Nueva Eva, según las Escrituras*. Cartagena, Atenas Ediciones, 1959.—210 × 145 mm., 117 pp. (Traducción y presentación de Alberto Colao.)

El autor presenta en esta obrita una serie de artículos publicados en «Recherches de Science Religieuse», «Istina», «Mélanges bibliques A. Robert» y «Cahiers Marials», durante los años 1951-1958, en torno a los fundamentos bíblicos del dogma de la Asunción. La traducción española de los mismos ha sido ligeramente retocada por el autor con una nueva distribución de la materia y con algunas supresiones y añadiduras para dar unidad a la obra.

Tras una breve introducción metodológica que ilustra a los lectores profanos sobre el quehacer del teólogo en su interpretación y elaboración de los datos revelados, en especial cuando se trata de la Sagrada Escritura, el P. Dubarle estudia en sendos capítulos: La Iglesia, Nueva Eva en los escritos de S. Pablo; La Mujer coronada de estrellas en el Apocalipsis; Identificación de la Mujer del Apocalipsis; Grandiosidad del combate de la Mujer con la Serpiente, y María, Nueva Eva, en el Evangelio.

La competencia y moderación de juicio del P. Dubarle aparecen manifiestas a lo largo del trabajo, y se concretan en las últimas páginas, donde a manera de conclusión explica en qué consiste el fundamento bíblico del dogma de la Asunción. Ni aisladamente ni en su conjunto los textos aducidos constituyen un argumento bíblico estrictamente hablando en favor de la Asunción; pero en ellos se contiene en germen este dogma que la Iglesia ha definido asistida por el Espíritu Santo, cuya misión había de ser, según el propio Cristo, conducirnos «a toda la verdad» (Jn. 16, 13).

Sólo nos resta felicitar a Atenas Ediciones por el acierto de haber inaugurado con esta obrita sustanciosa del P. Dubarle la colección «Lectio Theologica», que promete orientar especialmente hacia los estudios escriturísticos.

S. Muñoz Iglesias

REVISTA DE REVISTAS

Bible et vie chrétienne, 1959, jul.-ag. I. de Merv, *La création de la femme*, pp. 3-8.—H. Troadec, *Ce mystère est grand* (Ephesiens 5,22-33), pp. 9-13.—J. Goettman, *Le livre de raison du mariage chrétien. Le livre de Tobie. Cahier de Bible*, pp. 20-33.—E. Beaucamp, *L'oint de Yahweh et la princesse étrangère* (psaume 45), pp. 34-45.—G. Carton, *Comme des anges dans le ciel* (Marc 12,18-27), pp. 46-52.—A. Boutry, *Pauvreté évangélique et limitation des naissances*, pp. 53-62.—A. Ferrière, *Valeur chrétienne des affections humaines*, pp. 63-69.

— — — — **1959, sept.-octb.**— Saint Agustin, *Le pardon des offenses*, pp. 3-7. E. Beaucamp, *Guérison et pardon* (Psaume 103), pp. 13-25.—I. Fransen, *Cahier de Bible: Le premier examen de conscience chrétien: l'Épître de Jacques*, pp. 26-27.—P. Roulin, *Le péché contre l'Esprit-Saint*, pp. 38-45.

Biblica, 1959, 3.—J. Kürzinger, *Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus*, pp. 569-589.—A. George, S. M., *La justice à faire dans le secret* (Matthieu 6,1-6 et 16-18), pp. 590-598.—F. Mussner, *Der nicht erkannte Kairos* (Mt 11, 16-19 = Lk 7,31-35), pp. 613-631.—A. Feuillet, *Le récit lucanien de la tentation (Lc 4,1-13)*, pp. 613-631.—J. Alonso Díaz, S. J., *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo*, pp. 632-640.—O. Kuss, *Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig*, pp. 641-653.—M. Zerwick, S. J., *Die Parabel vom Thronanwärter (Lc 19,11-27)*, pp. 654-674.—B. Rigaux, O. F. M., Βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (Mc 13,14; Mt 24,15), pp. 675-683.—X. León-Dufour, S. J., *Mt et Mc dans le récit de la Passion*, pp. 684-696.—J. Michel, *Der Sinn der Fusswaschung*, pp. 697-708.—I. de la Potterie, S. S., Οἶδα y γινωσκω *les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile*, pp. 709-725.—A. Decamps, *La structure des récits évangéliques de la résurrection*,

pp. 726-741.—J. Dupont, *Ressuscité «le troisième jour»*, pp. 742-761.—M. Meinertz, *Zum Ursprung der Heidenmission*, pp. 762-777.—P. Benoit, O. P., *La deuxième visite de Saint Paul à Jerusalem*, pp. 778-792.—E. Des Places, S. J., *«Au dieu inconnu»* (Act. 17,23), pp. 793-799.—J. Levie, S. J., *Les «valeurs humaines» dans la théologie de saint Paul*, pp. 800-814.—K. Prümm, S. J., *Johannes Weiss als Darsteller und religionsgeschichtlicher Erklärer der paulinischen Botschaft*, pp. 815-836.—J. M. González Ruiz, *«Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación»* (Rom. 4,25), pp. 837-858.—D. M. Stanley, S. J., *«Become imitators of me»: The Pauline Conception of Apostolic Tradition*, pp. 859-877.—J. M. Barton, *«Bonum certamen certavi... fidem servavi»* (*2 Tim. 4,7*), pp. 878-884.—St. Lyonnet, S. J., *Expiation et intercession. A propos d'une traduction de saint Jérôme*, pp. 885-901.—J. Mehlmann, O. S. B., Ἀνεξιχνίαστος = *investigabilis*, pp. 902-914.—C. Spicq, O. P., *La Justification du Charitable* (*1 Jo 3,19-21*), pp. 915-927.—X. Ducros, *Le N. T. et la description des faits mystiques*, pp. 928-934.—J. Schmid, *Der Apokalypse-Text des Oikumenios*, pp. 935-942.—L. Cerfaux, *La multiplication des pains dans la liturgie de la Didaché* (*Did IX, 4*), pp. 943-958.—L. Leloir, O. S. B., *L'original syriaque du Commentaire de S. Éphrem sur le Diatessaron*, pp. 959-970.—E. F. Sutcliffe, S. J., *The General Council of the Qumran Community*, pp. 971-984.

Biblische Zeitschrift, 1959, jul.—J. Schmid, *Die atl. Zitate bei Paulus und die Theorie von sensus plenior*, pp. 161-173.—H. Haag, *Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958*, pp. 174-204.—F. Nötscher, *Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt*, pp. 205-234.—W. Beilner, *Der Ursprung des Pharisäismus*, pp. 235-251.—J. Bihler, *Der Stephanusbericht* (*Apg 6,8-15 und 7,54-8,2*), pp. 252-270.—W. Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus*, pp. 271-289.—O. Loretz, *Weitere ugaritisch-hebräische Parallelen*, pp. 290-294.—J. Gnilka, *«Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?»* (*Mk 15,34 Par.*), pp. 294-297.—R. Schnackenburg, *Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler*, pp. 298-300.—J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*, pp. 301-310.

Bulletin dd Littérature Ecclésiastique, 1959, jul.-septb. – M. Delcor, *Réflexions sur la mentalité de l'homme primitif*, pp. 161-176.

Ciencia y Fe, 1959. jul.-septb. – J. Luzzi, *La noción paulina de «Cuerpo»*, pp. 227-251.—J. Ig. Vicentini, *Actualidades bíblicas* (Carta a los romanos — los manuscritos del Mar Muerto), pp. 283-302.

Ciencia Tomista, (La) 1959, jul.-septb. – M. García Cordero, O. P., *Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas*, pp. 353-382.

Divinitas, 1959, 3.—L. Cerfaux, *La pensée paulinienne sur le rôle de l'intelligence dans la Révélation*, pp. 386-396.—F. Spadafora, *Gli esuli del 597 e la seconda parte di Isaia*, pp. 438-450.

Divus Thomas, 1959, jul.-dic.—M. Adinolfi, O. F. M., *Maria et Ecclesia in Cantico Canticorum penes Lyranum* (Es digno de alabanza cuando ve en el Cán

tico el amor mutuo entre Dios y la Iglesia; es digno de reprobación cuando explica en sentido mariológico 8,1.2.5. Para el Lirano la esposa es siempre la Iglesia, y la Virgen Madre de Dios es madre de la Iglesia, su poderosa mediadora), pp. 559-565.

Estudios Eclesiásticos, 1959, jul.-septb.—A. Tornos, M., *La fecha del hambre de Jerusalén, aludida por Act 11,28-30*, pp. 303-316.—F. de Areitio, *La Biblia vasca de Olabide*, pp. 347-352.—S. Bartina, S. I., *El Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas* (Lovaina-Bruselas 1958), pp. 383-404.

Etudes Theologiques et Religieuses, 1959, 2.—E. Dhorme, *La Bible et l'Assyriologie*, pp. 59-77.—E. Dhorme, *Les Origines d'Israël*, pp. 78-100.—E. Dhorme, *Pourquoit et Comment j'ai traduit la Bible Hébraïque*, pp. 101-120.

Evangelische Theologie, 1959, oct.—H. Vogel, *Die Sünde im biblischen Verständnis* (En torno al tema del pecado en la Biblia), pp. 439-452.

— — — — **1959, dic.**—E. Pfeiffer, *Die Disputationsworte im Buche Maleachi*, pp. 546-568.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1959, 3.—J. D. Barthélemy, O. P., *Essenische und christliche Heiligkeit im Lichte der Handschriften vom Toten Meer*, pp. 249-263.—B. Steiert, O. S. B., *Pius XII, und das Studium der Heiligen Schrift*, pp. 264-270

Journal of Biblical Literature, 1959, sep.—B. S. Childs, *The enemy from the north and the chaos tradition*, pp. 187-198.—M. Tsevat, *The neo-Assyrian and neo-Babylonian vassal oaths and the prophet Ezekiel*, pp. 199-204.—R. W. Funk, *The Willerness*, pp. 205-214.—J. Pairman Brown, *An early revision of the Gospel of Mark*, pp. 215-227.—H. S. Murphy, *On the text of codices Hand 93*, pp. 228-237. Yigael Yadin, *A crucial passage in the dead sea scrolls*, pp. 238-241,—J. M. Robinson, *Recent research in the fourth gospel*, pp. 242-252.

Marianum. 1959, III-IV.—D. J. Unger, O. F. M. Cap., *The Meaning of John 19,26-27 in Light of Papal Documents*, pp. 186-221.—F. Spadafora, *Esegesi mariana* (Examina algunas obras más recientes), pp. 270-280.—S. Bartina, S. J., «*Nos ad nostra, illi autem ad sua, mulier*» (*Jo 2,4*), pp. 281-284.

Nouvelle Revue Théologique, 1959, nov.—E. Beaucamp, O. F. M., *La Théophanie du Psaume 50* (*49*) (Luego de haber introducido el tema con una exposición sumaria bien matizada de las interpretaciones, asienta estas tres premisas: 1) Ninguna de las palabras del texto evoca la idea de condenación del pueblo elegido; 2) El escenario de un proceso de Yahvé contra Israel que se presenta ordinariamente no tiene la mínima coherencia; 3) Esta teología no puede explicarse más que en el cuadro de una renovación de la Alianza, de las que concluye que el texto hay que entenderlo de la liberación de Israel), pp. 897-915.

Nouvelle Revue Théologique, 1959, dic.—J. Cambier, S. D. B., *Paul apôtre du Christ et prédicateur de l'évangile* (Declara los dos aspectos que, según San Pablo y sus escritos, caracterizan al apóstol de Cristo: 1) La persona del apóstol de Cristo; 2) Constitutivo fundamental de la acción apostólica, poniendo de relieve de modo especial el aspecto carismático que acompaña a la acción apostólica en la vida de San Pablo), pp. 1009-1028.

Orient Syrien, L' 1959, 3.—T. Jansma, *L'Hexaméron de Jacques de Sarûg* (suite et fin) (Método exegético y lugar que ocupa la obra en la literatura en torno al Hexameron), pp. 253-284.

Recherches de Science Religieuse, 1959, jul.-sept.—G. de Plinval, *Julien d'Eclane devant la Bible*, pp. 345-366.—J. Duplacy, *Citations patristiques et Critique textuelle du Nouveau Testament*, pp. 391-400.

— — — — **1959, oct.-dic.**—Ch. Perrot, *Essai sur le Discours eschatologique* (Nuevo intento de aclarar esta oscurísima página bíblica en la línea marcada por Vaganay sobre los rieles de la historia de las formas), pp. 481-514.—J. C. Dhötel, *La «sanctification» du Christ d'après Hébreux, II, 11. Interprétations des Pères* (El estudio tiene dos partes, de las que en esta entrega se da sólo la primera: la exégesis de Hebr 2,11 durante la elaboración del dogma cristológico: 1) en la obra de Orígenes; 2) en las obras de San Cirilo de Alejandría, antes del 429; 3) en los debates de Cirilo contra Nestorio), pp. 515-543.

Revue Biblique, 1959, jul.—J. T. Milik, *Le rouleau de cuivre de Qumrân (3Q 15). Traduction et commentaire topographique* (Este importante hallazgo (3Q 15) formará el vol. III de Discoveries in the Judaean Desert. Aquí el autor insiste en el aspecto topográfico: valle del Jordán, meseta y desierto de Judá, Jerusalén y su templo y sus necrópolis, montañas santas, gentilicios), pp. 321-357.—R. Tournay, O. P., *Le Psaume LXVIII et le Livre des Juges* (Para la recta inteligencia de los versículos 12-15 hay que ver en ellos una serie ordenada de alusiones a la historia de Débora y de Baruq (Jud 4-5), así como a la de Gedeón y Abimeleq (Jud., 6-9)), pp. 358-368.—P. Grelot, *De son ventre couleront des fleuves d'eau». La citación scripturaire de Jean, VII, 38*, pp. 369-374.—M. E. Boismard, O. P., *Les citations targumiques du quatrième évangile* (Contesta a la crítica del artículo precedente), pp. 374-378.—J. P. Audet, O. P., *La soif, l'eau et la parole* (Tercia en la discusión de las dos notas precedentes de Grelot y de Boismard), pp. 379-386.—C. Spicq, O. P., *Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu, XXIII, 10?*, pp. 387-396.—P. Auvray, *Jean Morin (1591-1659)* (Con ocasión del tercer centenario de su muerte, estudia la persona y su obra como contribución al mejor conocimiento de la época tan importante en la historia de la exégesis), pp. 397-414.—*Bulletin*, pp. 431-478.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1959, 3.—P. Tillich, *Religion biblique et Ontologie* (première partie), pp. 209-234.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1959, 4.—A. CAQUOT, *Le Psaume 47 et la Royauté de Yahwé* (Analizadas las diversas interpretaciones que se han dado, hace la exégesis versículo por versículo, y concluye: que el salmo es un texto cultual, cuya ceremonia es la subida de Dios a su trono; la dominación universal de Yahvé no es proclamada como un dogma escatológico), pp. 311-337.—P. TILLICH, *Religion biblique et Ontologie* (suite) (El hombre a la luz del personalismo bíblico; los problemas ontológicos implicados por el aspecto subjetivo y por el objeto de la religión bíblica), pp. 338-360.

Revue de Qumran, 1959, jul. – B. JONGELING, *Les formes QTwl dans l'hébreu des manuscrits de Qumrân*, pp. 483-494.—B. HJERL-HANSEN, *Did Christ know the Qumran Sect?*, pp. 495-508.—B. M. METZGER, *The Furniture in the Scriptorium at Qumran*, pp. 509-515.

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, 1959, jul.—J P. CHARLIER, *La notion de signe* (σημεῖον) *dans le IV Evangile*, pp. 434-448.

Revue de Théologie et de Philosophie, 1955, III.—R. MARTIN-ACHARD, *Les voies de la théologie de l'Ancien Testament* (En torno a la teología bíblica ofrece algunas sugerencias no carentes de interés), pp. 217-226.

Revue Thomiste, 1959, jul.—oct.—F. M. BRAUN, *L'Evangile de S. Jean et les grandes traditions d'Israel* (En esta primera entrega examina cómo Juan ha utilizado estas tradiciones en función del Salvador), pp. 421-450.

Sacra Doctrina, 1959, 4.— B. PRETE, O. P., *L'origine dell'uomo nel raconto biblico*, pp. 207-237.

Salmanticensis, 1959, 3.—R. RÁBANOS, *Boletín bibliográfico de la carta a los Romanos*, pp. 705-790.

Sciences Ecclésiastiques, 1959, oct.—J. P. AUDET, O. P., *Autour de la théologie de Luc. I-II* (Observaciones en torno a la obra de Laurentín), pp. 409-418.—L. SABOURIN, S. J., *Note sur 2 Cor. 5,21: Le Christ fait «Péché»* (No se puede rechazar, como parecen hacer la mayoría de los autores recientes, la interpretación tradicional del «sacrificium pro peccato»), pp. 419-424.

Scuola Cattolica (La), 1959, jul.-agost.—G. SALDARINI, G. BIFFI, *Le tre Persone divine del Nuovo Testamento*, pp. 241-277.—P. DACQUINO, *La fórmula paolina «In Cristo Gesù»*, pp. 278-291.

Sefarad, 1959, 2.—F. CANTERA, *Más sobre los manuscritos hebreos de la Biblioteca de Santa Cruz en la Universidad de Valladolid* (Notas complementarias), pp. 223-240.—N. ALLONY y A. M. FIGUERAS, *Manuscritos hebraicos de la Biblioteca*

de Montserrat, pp. 241-272.—A. Díez Macho, *Un Manuscrito babilónico de Onquelos en el que se confunden los timbres vocálicos «patah» y «qames»*, pp. 273-282.—P. Pérez Castro, *El criptograma del Séfer Abiša* (Polemiza con I. Ben Zvi sobre el Rollo del Pentateuco samaritano), pp. 384-391.

Scriptorium, 1959, 1.—Ch. J. Liebman, *Remarks on the manuscript tradition of the French Psalter commentary*, pp. 61-69.—Ch. Astruc, *Précisions et rectifications. Compléments à Gregory, Textkritik et à Dölger, Regesten*, pp. 84-86.

Scholastik, 1959, 2.—J. Beumer, S. J., *Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil der Trienter Konzils*, pp. 249-258.

Theological Studies, 1959, sept.—D. M. Stanley, S. J., *Cullmann's New Testament Christology: An Appraisal*, pp. 409-421.

Theologische Quartalschrift, 1959, 1.—H. Zimmermann, *Mit Feuer gesalzen werden* (Estudio crítico literario exegético de Mc 9,49), pp. 28-39.

— — — — **1959, 2.**—L. Krinetzki, O. S. B., *Der Einfluss von Is 52, 13-12. Par auf Phil 2, 6-11*, pp. 156-193.

— — — — **1959, 3.**—L. Krinetzki, O. S. B., *Der Einfluss von Is 52,13-53,12 Par auf Phil 2,6-11*, pp. 291-36.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1959, 4.—A. Deissler, *Micha 6,1-8; Der Rechtsstreit Jahwes mit Israel um das rechte Bundesverhältnis*, pp. 229-234.—F. Mussner, *Frükkatholizismus* (A base de fuentes de Sagrada Escritura), pp. 237-245.

— — — — **1959, 5.**—G. Schneider, *Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*, pp. 257-270.

Verdad y Vida, 1959, jul.-sept.—J. de Goitia, O. F. M., *La torre de Babel, valor simbólico de la narración de Gen. 11,1-9*, pp. 401-418.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1959, 3.—A. Weiser, *Samuels «Philister-Sieg»* (En torno a las tradiciones en 1 Samuel 7), pp. 253-272.—U. Wilckens. *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem*, pp. 273-293.—E. Bammel, *Judenverfolgung und Naherwartung, Zur Eschotologie des Ersten Thessalonicherbriefs*, pp. 294-315.—E. Käsemann, *Römer 13,1-7 in unserer Generation*, pp. 316-376.

LIBROS RECIBIDOS

*De CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA PRESS. Washington, D. C.

JEAN-PAUL GÉLINAS, *La Restauration du Thomisme sous Léon XIII et les Philosophies Nouvelles* (The Catholic University of America. Estudies in Sacacred Theology (Second Series), núm. 111).—Washington, D. C., 1959.—150 × 220 mm., 392 págs.

*De EDIT. DESCLÉE DE BROUWER, Bruges (Belgique).

DIVO BARSOTTI, *Spiritualité de l'Exode*.—Bruges (Belgique), 1960.—140 × 190 mm., 296 págs.

*De EDIT. DESCLÉE & CIE. Tournai (Belgique).

A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible I.* (Ancien Testament).—Tournai (Belgique), 1959.—150 × 215 mm., XXVII + 880 págs., 2.ª édit.

*De EDITIONS DU CERF, 29, Boulevar Latour-Maubour, Paris.

E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers* (Lectio Divina, 25).—Paris, 1959.—1243 × 228 mm., 222 págs.

*De ÉTUDES AUGUSTIENNES, 8 rue FrançoisIer. Paris.

A. M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana A. T., II. Livres historiques*.—Paris, 1960.—160 × 250 mm., 172 págs.

*De J. GABALDA ET CIE, Rue Bonaparte, 90. Paris.

C. SPICQ, O. P., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes. III*.—Paris, 1959.—165 × 225 mm., 365 págs.

*De EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A. Avda. José Antonio, 581. Barcelona.

J. BLINZLER, *El Proceso de Jesús*.—Barcelona, 1959.—120 × 190 mm., 392 págs.

*De EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23. Torino (Italia).

G. Rinaldi, C. R. S.—*I Profeti Minori.* Fasc. II. *Osea-Gioele-Abdia-Giona* (La Sacra Bibbia).—Torino, 1959.—170 × 240 mm., XVI + 213 págs.

*Del SEMINARIO CONCILIAR SAN PELAGIO MARTIR. Córdoba.

Juan F. Hernández Martín, *Biblia y Arqueología. Importancia de los descubrimientos de Lakis.*—Córdoba, 1959.—170 × 248 mm., 58 págs.

*Del SEMINARIO FILOLOGICO CARDENAL CISNEROS, C. S. I. C. Calle Duque de Medinaceli, 4. Madrid.

Jesús Cantera Ortiz de Urbina.—*El comentario de Habacuc de Qumran.*—Textos y estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros, C. S. I. C.—Madrid-Barcelona, 1960.—135 × 215 mm., 45 págs.

ESTUDIOS

La Biblia Visigótica de San Isidoro de León

(Continuación)

III. ESTUDIO PALEOGRAFICO

1. Introducción

Como nota previa séanos permitido remitir a nuestros lectores al estudio que hace unos años publicamos sobre la *Biblia de Oña* (64) Habiendo probado allí que se trata de dos códices gemelos, con el mismo contenido, de la misma época, del mismo *Scriptorium*, y, hasta cierto punto, de la misma mano, cuanto allí dijimos de la *Biblia de Oña* vale igualmente para la *Biblia de S. Isidoro*. Por lo cual, en este aspecto aquí en parte extractaremos lo que publicamos entonces Sino que, quedando de la *Biblia de Oña* sólo un fragmento, por largo que sea, y siendo *la de S. Isidoro* un códice completo de la Biblia, entran ahora nuevos elementos que conviene estudiar y discernir. Por otra parte, habiendo consagrado ya muchas páginas a paleografía españo'a, particularmente en nuestro estudio de la *Biblia de la Cava dei Tirreni* (65), ya no es necesario insistir demasiado en este punto.

2. Letras

Distingamos, ante todo, dos series: *mayúsculas* y *minúsculas*.

A. Mayúsculas.

Las hay de varias clases, pudiendo enumerar las siguientes:

1. Iniciales.—Hay, ante todo, un tipo de grandes letras miniadas, que van al principio de algunos libros. Pueden calificarse de opu-

(64) *La Biblia de Oña. Notable fragmento casi desconocido de un códice visigótico homogéneo de la Biblia de S. Isidoro de León*, Zaragoza 1945.

(65) *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni*, Madrid 1956.

lentas. Tan grandes son que corren, de arriba a abajo, por todo el folio, como la I del *Génesis*, la H del *Deuteronomio*, y así sucesivamente. Son extraordinariamente hermosas, típicamente mozárabes, policromadas, abundando el oro. Suelen ser geométricas, lineales, con arabescos, trenzados, y diversos motivos de lacería. Con ellos se mezclan, en ocasiones, otros motivos ornamentales, zoomórficos, antropomórficos y antofiloideos. Otras veces son más modestas, como las de los *Evangelios* o las de los *Profetas Menores*. Pero pulcras también, miniadas, ocupando bastante espacio a lo largo del folio, fundamentalmente del mismo tipo que las anteriores, con parecidos adornos, rasgueados, trenzados o floreados. Finalmente hay otras, más sencillas aún, aunque hermosas y grandes, que suelen iniciar los prólogos y otros elementos extrabíblicos.

2. *Capitales.*—No se usan habitualmente, para escribir con ellas libros enteros o prólogos y otros documentos extrabíblicos, salvo alguna excepción, de que ahora trataremos. Pero sí se usan mucho para los epígrafes, *incipit* y *explicit*, e incluso las primeras líneas del texto.

En ningún caso el tipo de capital es el clásico, de cuadrada o rústica (66). Pero sí abundan ciertos tipos de capitales visigóticas, con las siguientes características:

a) De gran tamaño, gruesas, miniadas, como en el epígrafe del *Canon*, que se halla en los *F. 3* y *4*. Para dar idea, baste decir que con seis líneas se llena todo el folio en sentido vertical, y con ocho letras todo el folio en sentido horizontal. Son regulares, discurriendo a lo largo de la línea, sin salientes, y sin comprimirse, abreviarse, yuxtaponerse o interferirse, con excepción en caso de la I. Son más bien rectangulares que cuadradas, más altas que anchas. Usan fondo coloreado para resalte.

b) De parecidas características, aunque más pequeñas, usando como fondo el blanco del pergamino, como en el *incipit* del *Génesis* (*F. 14 v. b.*).

c) Evolucionando hacia mayor complicación. Aunque discurren todavía a lo largo de la línea, sin salientes, ya son varias las letras

(66) Cf. sobre ellas Z. García Villada: *Paleografía española*, I, págs. 24-28, núm. 12, y II, *Album*, facs. I, II, y XI.

F. 70 r. a. Inicial e Incipit del Deuteronomio.

que sistemáticamente se empequeñecen e interponen. Así todas las vocales y algunas consonantes como la S y la T. Además, se yuxtaponen e interfieren, aprovechando los rasgos comunes en no pocos casos. Así, la *T* con la *E*; la *P* con la *E*; la *M* con la *P*; la *A* con la *D*; la *M* con la *N*, y ésta con la *E*, etc. Sirvan de ejemplo los folios destinados a los dísticos *Haec tuba terribilis*, con la plegaria del copista Sancho. (*F. 11-12.*)

d) En este mismo orden, pero progresando en la evolución, hay otra serie de capitales, como las del *incipit* del *Deuteronomio*. De una parte son miniadas, con fondo coloreado; de otra, gruesas y rectangulares, aunque algo más anchas; de otra, con letras más pequeñas intercaladas; de otra, con varias mayúsculas yuxtapuestas; de otra, en fin, usando ya capitales alargadas, si bien sólo hacia arriba, elevando sus rasgos sobre el nivel de la línea la *L*, la *T* y la *H*.

e) Sigue luego, en consecuencia, la larga serie de capitales alargadas, empleadas en los epígrafes, e *incipit* y *explicit* de libros, prologos, sumarios, y demás elementos extrabíblicos. El fondo común es de capital rústica, y, a base de los elementos analizados anteriormente, elevan o bajan sus rasgos del nivel de la línea. Las letras principalmente alargadas son las mismas que dijimos estudiando el *Cavense* (67). Es decir: la *F*, la *H*, la *I*, la *L*, la *P*, la *T*, y la *Y*. Puede servir de ejemplo el final de *Daniel* y el principio de *Oseas*.

f) En este orden merece reseñarse aún la serie de iniciales de menor tamaño, que suelen discurrir en los márgenes, encabezando muchos de los elementos extrabíblicos y los grandes capítulos del texto. Nos referimos a las de tipo capital.

3. Versales.—Porque hay otras, menores, muy abundantes, de tipo versal, que van introduciendo continuamente las perícopes del texto, o iniciando cada una de las frases, dentro de los sumarios, etcétera. Así mismo se dan en muchos *incipit* y *explicit*. Ex. gr. en *F. 44 r. a.*, el *explicit* de *S. Lucas*. O los epígrafes intercalares, como en *Job*, etc.

4. Semiunciales.—Esta serie, mezcla de mayúsculas y minúsculas, particularmente en su tipo de letra típicamente visigótico, estrecho y alto, suele usarse en los epígrafes. Ex. gr. *F. 44 r. a. Inci-*

(67) *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni*, pág. 28.

pit argumentum de euangelista Iohanne. Son mayúsculas la I, la C, la P, la R, la G, la E, la T, la D, la L y la H; son minúsculas las *n*, la *a*, la *u*, la *m*, la *e* y la *s*.

Como síntesis de todo ello, puede asegurarse que el manuscrito ofrece una gran riqueza paleográfica, por lo que a las mayúsculas se refiere, muy estimable por su calidad y variedad, que acredita al *Scriptorium* de Valeránica.

B. Minúsculas.

Conocida la fecha en que se escribió el códice, ha de esperarse que tenga los caracteres de la minúscula visigótica de la tercera época. He aquí cómo la describe el P. García Villada: «Las letras están más separadas, los rasgos de la pluma son con frecuencia finos; el cuerpo de la letra es más bien alto y estrecho. El trazo final de las letras *m*, *n*, *h*, tuerce regularmente hacia afuera. Son particularmente característicos los palotes de las letras altas *b*, *d*, *h*, *i*, *l*, que terminan arriba en un pequeño gancho o en una como cabeza de martillo (es un tracito transversal en el arranque del palo vertical). La suspensión del *bus*, *que*, está señalada por un rasgo en forma de *s*, colocado sobre la *b*, y la *q*; es decir, que el punto y coma del primer período se ha convertido aquí en un rasgo convencional. Existe la distinción del *ti* dental y fuerte y *ti* sibilante. La *f* se hace francamente alta» (68).

Estas son, en efecto, las características de nuestro manuscrito, en general; y en particular, como características de los códices de Florencio en Valeránica, las mismas que señalamos para la *Biblia de Oña*: «tiene el ojo de la *b* cerrado; dos formas de *d*, que, a lo que entiendo, se usan arbitrariamente; aun cuando, si van unidas, prefieren distinta forma, como en *adducimus*: dos clases de *e*, una semiuncial y otra parecida a la *épsilon* griega; tres clases de *i*: la *i* alta, la *i* baja, y la tercera, parecida a la *j*, que se usa en la combinación *ti*, particularmente en la palabra *petieritis*: los palos de la *b*, *d*, *h*, *l*, etc., levantados, finos, y terminando en un ligero remate transversal; la distinción entre *ti* y *zi*; la *t* corriente visigoda; la *u* por *v*, aunque a veces levantada sobre la línea como en *q*^{u}*i*.

(68) *Paleografía española*, I, pág. 146.

F. 144-145. Incipit del Evangelio de San Juan, con varios elementos extrabíblicos. *Specimen* de diversos tipos de Iniciales. Capitales, Versales, y otras mayúsculas y minúsculas.

teniendo siempre en este caso la forma de *v*; y finalmente la *y*, siempre levantada, con un puntito en el ángulo» (69).

En suma, un códice primorosamente escrito, de pulcra caligrafía, honra de la escuela castellana, y prez del escritorio de Florencio y Sancho, del que salieron ejemplares tan preciosos (70).

3. Tintas

El códice, en general, está escrito con tinta negra. Tanto las columnas del texto, como las notas marginales. Igualmente muchas letras de los epígrafes, *incipit* y *explicit*, en distintas combinaciones. Esta tinta se ha conservado normalmente bien, y se ha mantenido con fijeza, sin haberse desleído con el tiempo. Sólo en algunas notas marginales, y otras raras ocasiones, ha sucedido lo contrario (71).

Después de la tinta negra, la que más abunda es la encarnada. Con tinta roja, bien sola, bien en distintas combinaciones, se ha escrito gran parte de los epígrafes, *incipit* y *explicit* de los libros, prólogos, sumarios y otros elementos extrabíblicos, así como muchas de las iniciales de los mismos, capitales, unciales y elementos decorativos de las genealogías, arcos, recuadros, etc. Están escritos con tinta roja también los epígrafes intercalares. En *Job*, por ejemplo.

Además de la tinta negra y encarnada, sobre todo para los *incipit* y *explicit*, se emplean otras, no sólo como elementos decorativos, sino caligráficos. Ex. gr.: En el *F. 49 v. b.* el *explicit elles moth id est exodus deo gratias* se encuentra escrito con bellas letras capitales en verde y amarillo. En cambio, están en amarillo y azul las que componen el *incipit* de los *Reyes (F. 141 v. b.)*; con rojo, ocre y negro las del *Salterio (F. 190 v. b.)*; con rojo mate y verde las del *Cantar de los Cantares (F. 224 v. a.)*. Y así sucesivamente.

(69) T. Ayuso: *La Biblia de Oña*, pág. 46.

(70) Cf. *La Biblia de Oña*, pág. 53 ss.

(71) Sobre la tinta cf. Z. García Villada, *Paleografía Española*, pág. 19 s.

4. Nexos y abreviaturas

No vale la pena insistir. Son los propios de la escritura de la época, sin rarezas.

Son normales los nexos y abreviaturas de *at, bis, en, er, es, et, ex, nt, per, re, rtem, rum, se, ti, ter, tre.*

Normalmente usa la ę (*e* con cedilla) en los diptongos ae, oe: *uitę, suę, quę, prędicasse*, etc. A veces la omite: *celum*, etc. A veces la pone en falso *rędecent, ęgo, ęnim.* En alguna ocasión tiene el diptongo.

Ya hemos insinuado algunas abreviaturas por suspensión: *que*: *usq*^{s}, *neq*^{s}, *dixeruntq*^{s}; y la de *bus*: *trib*^{s}, *quib*^{s}, etc. Igualmente *ius, mus, pus*, etc.: *hui*^{s}, *sum*^{s}, *temp*^{s}, y la de *bis*, con una especie de cedilla: *nob*.

En cuanto a las abreviaturas por apócope, en las mayúsculas suele ser una raya horizontal gruesa (o) con adornos o doble suspensión; y en las minúsculas dos o tres puntos: cü, y cü, d s̈ y d s̈, bien para la supresión de una letra *uitulü*, bien para la contracción *aüm*.

Para el relativo (q^{r}e, q^{r}em), suele usar una r pequeñita, volada. A base de eso las abreviaturas suelen ser las ordinarias: *apsl, aum, dd, dns, ds, epla, gla, gra, fr, ihrslm, ihs, kmi, ms, nmn, ns, oms, ppls, qm, ppr, pprea, scdm, sps, scs, srl, usa, xps*, por *apostolus, autem, dauid, dominus, deus, epistola, gloria, gratia, frater, iherusalem, ihesus, karissimi, meus, nomen, noster, omnis, populus, quoniam, propter, propterea, secundum, spiritus, sanctus, srahel, uestra, christus.*

5. Signos de puntuación

Valen todas las observaciones que hicimos sobre la Biblia de Oña (72).

Usa con bastante regularidad los signos correspondientes al *incisum* o *subdistinctio, media distinctio* y *ultima distinctio* o punto

(72) *La Biblia de Oña*, págs. 47-48.

final. Estos signos son: · (punto alto); · (punto en medio de línea); y ., .' (punto bajo, seguido de una comita un poco mayor, ya sea al mismo nivel, ya un poco más elevada). Como es sabido, indican, poco más o menos, lo que nuestra coma, punto y coma, dos puntos y punto final.

Después de ., o de .' suele seguir mayúscula. Unas veces a renglón seguido, otras comenzando la línea siguiente.

Usa, como dijimos, una cedilla para expresar los diptongos *ae*, *oe*.

Usa un puntito sobre la *y* levantada.

Usa corrientemente un signo de interrogación, que consiste en una pequeña espiral o rayita quebrada, sobre el espacio que sigue a la última letra.

Para indicar la división de capítulos, bien en el margen, bien en medio de línea, usa un ángulo recto, alto, dentro del cual incluye los números romanos correspondientes: I, II, etc.

6. Ortografía

Sobre la ortografía hispánica hemos tratado en diversos lugares (73). Es este un punto, por otra parte, admitido generalmente por críticos y paleógrafos (74).

Carece nuestro códice de todas las extravagancias en que abunda, por ejemplo, la *Biblia de la Cava dei Tirreni*, ampliamente analizadas en nuestro libro (75). Lo normal en este códice es precisamente lo normal. Pero aún tiene casos que constituyen un ejemplo elocuente de ortografía típicamente hispánica. He aquí los más notables:

b por *v*: *nobus, adoraberunt, cognobistis,* .etc...
b por *p*: *scribtum, nubtiae, babtizo,* etc...
e por *i*: *peluem, nauem.*

(73) *La Biblia de Calatayud*, U 18 (1941) 537 ss. *La Biblia de Calahorra*, EB 1 (1942) 261 ss. *La Biblia de Oña*, págs. 48-49. *Origen del Códice Ottoboniano latino del Eptateuco*, MBBU, págs. 125 ss. *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni*, págs. 32 ss.

(74) Ex. gr. Upson Clark, CH, págs. 100 ss. Wilmart, *Le Lectionaire d'Aniane*, RM 13 (1923) 40-53. Salmon, *Le Lectionaire de Luxeil*, págs. I.II ss.

(75) *La Biblia de la Cava dei Tirreni*, págs. 32-46.

i por *e*: *distillari, pinnas, pinnulas, calciamentum...*
d por *t*: *inquid, deliquid, delinquid...*
c por *q*: *relicum...*
q por *c*: *qumque, loquutus, sequutus, quum...*
y por *i*: *aYt*, con Y alta (muy corriente), *sYmon...*

Aunque en general no disimila, aún se hallan casos de disimilación, particularmente de *ad*, y de *in*:

adferte, adcelera, adnuntiare, adsistens...
inposuerunt, inluminat...

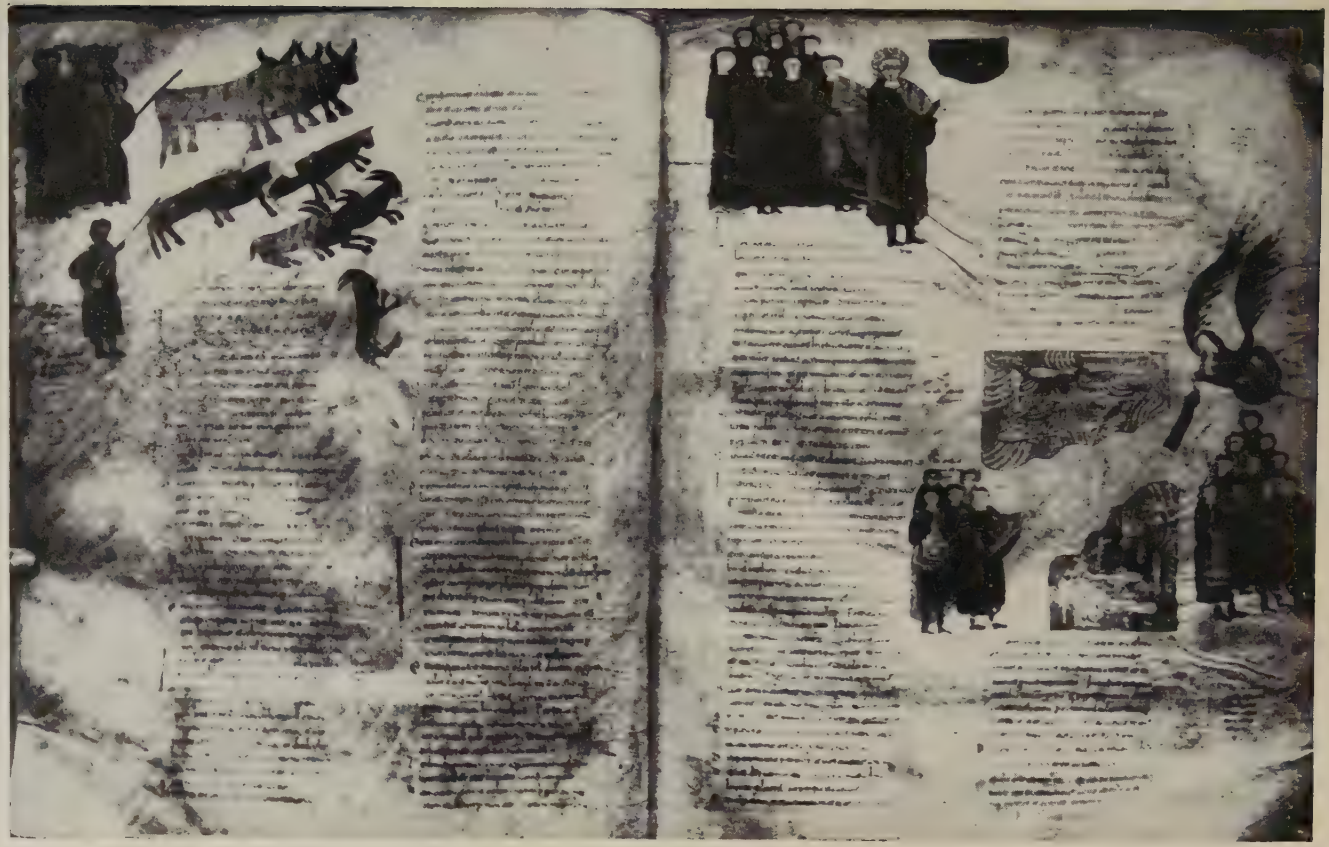
Finalmente, en cuanto a la *h*, no suele tener la *h* inicial, *hante, hubi, hostendit*, etc.; pero aún aparece en algunas palabras: *hierico, hieremias, horim*, etc.

Aunque no tenga la *h* postpuesta en algunos casos, como *ihordanis, iherico*, etc., la tiene en otros, como *iheremias, iheronimus iherusalem, ihesus...* Sobre todo abunda la *h* medial intercalada. *bahalim, bethlehem, danihel, iohanna, iohannes, iohel, hiezechihel. samuhel, srahel*, etc.

Conviene, por último, advertir que, aunque no tanto como otros códices, el *Legionense* a veces *non sibi constat*, escribiendo un nombre de diversos modos, usando para la misma palabra, en distintas ocasiones, diversa ortografía.

7. Manos

La *Biblia Visigótica de S. Isidoro* debió de salir del mismo *Scriptorium*, como vulgarmente se dice, *de un tirón*. Es decir, que toda ella debió de ser escrita por la misma mano. En singular, o en plural. Porque no queremos entrar aquí a fondo en la cuestión de los copistas del códice, que reservamos para más adelante, al tratar del *Scriptorium*. Y, si bien a veces aparece uno sólo, Sancho, como en la plegaria del *F. 12 r.*, y en el tarjetón que contiene la subscripción del códice en el *F. 513 v. b.*, otras, como en la célebre página miniada que cierra con una gran omega el manuscrito, son dos los que se ofrecen como autores de la obra llevada a feliz término: Florencio y Sancho, que son, respectivamente, maestro y discípulo. Después diremos lo que pensamos sobre este asunto.



Pinturas historiadas del Exodo, con el paso del Mar Rojo.

Ellos, pues, fueron los artífices geniales de la obra, y debieron de serlo en su totalidad. Es decir, tanto en la escritura como en la decoración. Lo cual no excluye que en la Comunidad de Valeránica, conforme a la costumbre, se sirviesen, particularmente en la parte ornamental, de oscuros obreros anónimos, que les ayudasen en su trabajo.

Por lo demás, apenas hay huellas de otras manos. Y éstas apenas ofrecen interés. Hay en el códice alguna corrección que proviene de la misma mano original. Y otras que pueden ser posteriores Pero sin relieve especial.

8. Miniaturas

Aquí tenemos, por fuerza, que detenernos, pues la materia es importante.

A. Mirada de conjunto.

España es tierra de grandes códices, ilustrados e historiados, célebres en el arte y en la paleografía universal. Bastaría aducir la colección de *Beatos*, es decir, los códices que contienen el *Comentario al Apocalipsis* de S. Beato de Liébana, profusamente miniados y con multitud de escenas iluminadas, en su doble proyección: mozárabes y románicos (76).

Pero concretémonos aquí a las *Biblias*.

De muy antiguo viene la costumbre. Luego deduciremos que, al menos, del siglo v, pues, según parece, la Biblia de S. Peregrino, que sirvió de arquetipo a nuestro códice, debió de ser una Biblia miniada e historiada.

Desde luego, tenemos una pieza de valor extraordinario de gran antigüedad, el célebre *Pentateuco de Ashburnham*, o de *S. Gaciano*

(76) Sobre el *Comentario al Apocalipsis*, y en general sobre los *Beatos* hay dos obras fundamentales. En cuanto al *Comentario*, H. A. Sanders, *Beati in Apocalipsin libri duodecim* (PMAAR, VII), Roma 1930, con la edición crítica del texto. Y en cuanto a la obra ornamental, W. Neuss, *Die Apokalipse des Hl. Iohannes in der Altspanischen und Altchristlichen Bibelilustration* (SFG), Münster 1931

de Tours (77). La fecha de su composición se concreta generalmente en el siglo VII, pero con razón insinúa Quentin: «pourrait peut-être remonter à la fin du VI^e^» (78). Ahora bien, que este códice sea de origen hispano, suele ser hoy generalmente admitido (79). Parece que debió de ser hecho en la región levantina. Desde luego, desde el punto de vista crítico, es seguro su entronque hispano, tanto por el texto como por los elementos extrabíblicos que contiene (80). Pues bien, este códice está preciosamente historiado y miniado (81).

De la misma época del *Turonense*, o poco después, es el *Ottoboniano*. Este manuscrito parece ser un uncial del siglo VII, y contiene el *Eptateuco*. Hoy acaba en *Jueces* 13,20. En un artículo que le hemos consagrado, hemos reivindicado para este códice su orígen español (82). Son muchas las razones que convergen para hacer razonable y sólida su defensa, tanto de orden crítico, como paleográfico. Ahora bien, aunque mucho más toscamente que el *Turonense* y menos abundantes sus ilustraciones, este códice también tiene figuras. Y, sin ser propiamente *historiado*, merece ser recordado aquí (83).

Otro tanto pasa con la *Biblia de la Cava*. Debió de escribirse en el siglo VIII, en Oviedo. Aunque tampoco está historiado, ha de citarse por su espléndida ornamentación, que hemos estudiado en el libro que dedicamos expresamente a este códice (84). Nos contentamos con remitir a él a nuestros lectores.

---

(77) Cf. sobre él nuestra *Vetus Latina Hispana*, I, *Prolegómenos*, págs. 347-348, núm. 2.

(78) *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate*, pág. 414.

(79) Cf. J. María Bover, *Origen del Pentateuco Turonense*, B 9 (1928) 461-463. *La Vulgata en España*, EB 1 (1941) 33-38.

(80) Cf. T. Ayuso, *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 133 ss. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, 4 (1945) 35 ss. J. M. Bover, B 9 (1928) 461-463; EB 1 (1941) 33-38. Quentin, *Mémoire*, págs. 389-401 y 414-432. Y antes, Berger, *Histoire de la Vulgate*, Nancy 1893.

(81) Sobre el aspecto artístico del *Turonense* cf. O. von Gebhardt, *The Miniatures of the Ashburnham Pentateuch*, London 1883. W. Neuss, *Die Katalanische Bibelillustration*, Bonn u. Leipzig 1922.

(82) *Origen del códice ottoboniano latino del Eptateuco*, MBBU, 115-130.

(83) Cf. sobre él nuestra VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 349, núm. 6. EB 2 (1943) 51 ss. Quentin, *Mémoire*, pág. 401-406 y 432-438.

(84) *La Biblia de la Cava dei Tirreni*, págs 48 ss.

F. 45 r. Pintura historiada con la adoración del becerro de oro.

Igualmente sucede con las *Biblias de Teodulfo* (85). Aunque obispo de Orleáns, era este insigne prelado un visigodo español (86), y no sólo en el texto usó un arquetipo hispano, sino incluso en varios aspectos de la ornamentación de sus manuscritos. Puede servir de ejemplo la famosa *Biblia de Mesmes*, hoy *Ms. lat. 9380* de la Biblioteca Nacional de París, o la célebre *Biblia de S. Hubert*, hoy *Add. ms. 24142* del Museo Británico, con sus arcos mozárabes, de herradura. El carácter hispánico de los teodulfianos es universalmente admitido (87).

Con esto llegamos al siglo x. En este siglo se hicieron bastantes Biblias, famosas por su ornamentación. Bastaría citar la conocida *Biblia de Vimara*, de la Catedral legionense. Escrita el año 920 en el Monasterio de Albares, tiene páginas preciosas por sus miniaturas (88). Sin olvidar la *Biblia Hispalense* (89) o la de Cardeña (90) que, aunque mucho más sobrias, tampoco carecen de interés.

Pero mantengámonos en el terreno de las *Biblias historiadas*. Nuestro *Legionense* no es, en este sentido, único. Sea lo que fuere de la perdida *Biblia de Valvanera* (91), la *Biblia de Oña* (92) de cierto era una Biblia historiada. Al tratar del *Scriptorium*, dilucidaremos el problema de sus relaciones. Ahora baste registrar este detalle.

Unas décadas después del grupo castellano, aparece el grupo catalán. Aquél, mozárabe; éste, románico. Aquél, de mediados del siglo; éste, de hacia el año 1000. Aquél, con su centro en Santa María de Valeria; éste, en Santa María de Ripoll. Dos Biblias

---

(85) Cf. sobre ellas L. Delisle, *Les Bibles de Teodulphe*, Paris 1879.

(86) Cf. Ch. Cuissard, *Theodulfe, évêque d'Orleans. Sa vie et ses oeuvres*. Orleans 1892.

(87) Cf. T. Ayuso, EB 2 (1943) 23 ss. 2 (1943) 133 ss. 4 (1945) 35 ss. 259 ss. 5 (1946) 5 ss. 6 (1947) 187 ss., 347 ss. 7 (1948) 147 ss. VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 361 ss. *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica ueritate interpretatum* (BPM, VIII, 21). VLH, V, *El Salterio*, págs. 195 ss., 217 ss. Véase también Berger, *Histoire de la Vulgate*, 22 ss. Quentin, *Mémoire*, págs. 250 ss.

(88) Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 353-354, núm. 19.

(89) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 352, núm. 15.

(90) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 356, núm. 25.

(91) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 357, núm. 26.

(92) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 354, núm. 20. Sobre las ilustraciones de esta Biblia véase lo que escribimos en *La Biblia de Oña*, págs. 119 ss.

catalanas hay famosas por sus pinturas: la *Biblia de Ripoll* (93), y la *Biblia de Rosas* (94). Ambas son espléndidas y han merecido estudios muy importantes (95).

Dentro del arte románico, en los siglos XII-XIII, tenemos además, como *Biblias historiadas*, de una parte, las *Biblias de S. Isidoro de León* (96) y de *S. Millán de la Cogolla* (97); y, de otra, *la Biblia de Avila* (98). Las dos primeras, afines entre sí, como pertenecientes al mismo remoto arquetipo peregriniano, hallan su arquetipo próximo, respectivamente, en la *Biblia Visigótica de S. Isidoro* y en la *Biblia de Oña*. La de Avila sigue camino aparte.

Finalmente, siguiendo parecida trayectoria, ejemplares de Biblias historiadas, muy hermosos por cierto, cuando acaban en latín, surgen en castellano, a lo largo del siglo XIV y XV. Merece citarse, sobre todo, la célebre *Biblia de la Casa de Alba*, de Mosé Arragel de Guadalfajara (99), que entre todas las Biblias romanceadas descuella por sus pinturas.

En resumen, se trata de una poderosa corriente, de una gran tradición. El caso de la *Biblia Visigótica de San Isidoro* no es único. Todo lo que sea enfocar el problema como un caso aislado, es equivocarse de medio a medio. Ahora bien, dentro de esta corriente española, merece atención especial el grupo formado por las *Biblias peregrinianas*, del cual, hoy por hoy, desaparecida en gran parte la *Biblia de Oña*, y del todo la *Biblia de Valvanera*, es la *Biblia de San Isidoro* la pieza más antigua, rica y suntosa que conservamos.

Hechas estas observaciones, vengamos ya a la descripción de la

---

(93) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 366, núm. 73. A la bibliografía allí citada, añádase VLH, V, *El Salterio*, págs. 199-203 y *Psalterium S. Hieronymi*, pág. 54 ss.

(94) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 366, núm. 74. VLH, V, *El Salterio*, página 203, *Psalterium S. Hieronymi*, pág. 36 ss.

(95) Cf. W. NEUSS, *Die Katalanische Bibelilustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*. Bonn und Leipzig 1922 *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunts bis zum Ende des 12 Jahrhunderts*, páginas 217 ss. Münster 1912. PIJOAN, *Les miniatures del Ochtateuch i les Bibles romaniques catalanes*, HEC (1911-12) 473-507.

(96) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 368, núm. 84.

(97) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 369, núm. 94.

(98) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 370, núm. 97.

(99) Cf. A. PAZ y MELIA, *Biblia de la Casa de Alba*, Madrid 1920-1922.

Pinturas historiadas de *4 Reg. 2, 6-24*, sobre la vida de Elías y Eliseo.

parte artística del *Legionense*. Varias cosas pueden distinguirse. Particularmente, tres: pinturas historiadas, iniciales y ornato. Aunque a veces no se les puede separar, porque van estrechamente unidas.

B. Pinturas historiadas.

El códice se abre con una magnífica ilustración a toda plana, en el *F. 2 r.*, que tiene como asunto principal a Jesucristo con el Tetramorfo, enmarcado en una amplia orla. En el centro hay un gran medallón y en él está Cristo en majestad, rodeando su cabeza un nimbo cruciforme, y teniendo en sus manos el libro de la vida. Encuadrando el medallón central hay otros cuatro, cada uno de los cuales contiene la figura simbólica de los respectivos evangelistas, arriba, el león y el águila; abajo, el toro y el ángel.

No podemos ir describiendo, una a una, todas las páginas, con cada una de las escenas y figuras que las ilustran, así como sus rasgos más característicos, de dibujo y colorido. En síntesis concretamos lo siguiente:

En el *F. 4 v.* el arco que encuadra el *Canon bíblico*, aparte de otros motivos ornamentales, tiene también motivos hagiográficos y antropomórficos, entre los cuales un ángel, dentro del gran arco central, y dos personajes, bajo los arcos interiores, con un cáliz en sus manos.

En los *F. 5 v.-10 r.* se contienen las *Genealogías*. Empiezan con Adán y acaban en Cristo. Por lo que se refiere a las ilustraciones, hay varias escenas historiadas; se abren éstas con Adán y Eva, vestidos; sigue Noé, junto a un altar, sobre el cual hay dos palomas; Abraham y el sacrificio de Isaac; Isaac, viajero; Jacob luchando con el ángel y Jacob sólo. Estas ilustraciones suelen hallarse también en los códices del mismo tipo. Pero éstos son los únicos personajes que han sido miniados en las *Genealogías*. Sólo al final, el ciclo se cierra con una ilustración que descuella sobremanera. Dentro de un gran medallón se halla la Virgen. Junto a ella está el arcángel San Gabriel, y ambos se encuentran dialogando, como si el artista los hubiera sorprendido en la escena de la Anunciación Mas, por otra parte, la Virgen no se halla orando, de pie o de rodillas, sino sentada, en una airosa silla de tijera, de cuerpo entero.

con el niño sentado en su regazo, casi a la manera de las imágenes bizantinas. Con lo cual se representan, al mismo tiempo, la Anunciación y la Divina Maternidad.

Dentro del Génesis hay dos magníficas ilustraciones: una, en el *F. 15 v. a.*, con Adán y Eva desnudos en el Paraíso, y otra en el *F. 21 v. b.*, donde se halla Abraham en el sacrificio de Isaac, de realismo impresionante.

Muchas más hay en el *Exodo*. Este es el libro que contiene más escenas pintadas, habiendo folios con más de una, e ilustraciones que abarcan ambas columnas del folio. Se hallan en *F. 36 r. a.*, *F. 36 r. b.*, *F. 37 r. a.*, *F. 38 r. b.*, *F. 38 r. a-b.*, *F. 38 v. a.*, *F. 39 r. a.*, *F. 39 r. b.*, *F. 39 v. a.*, *F. 39 v. a.*, *F. 39 v. b.*, *F. 40 r. a.*, *F. 40 r. b.*, *F. 40 v. b.*, *F. 40 v. b.*, *F. 41 r. a.*, *F. 41 r. a.*, *F. 41 r. b.*, *F. 46 r. a-b.*, *F. 46 v. a.*, *F. 46 v. b.*, *F. 50 r.* Representan distintos personajes como Faraón, Moisés, Aarón, María y diversos episodios del *Exodo*, como el paso del Mar Rojo y las escenas del desierto, sacrificios y batallas. Entre todas ellas descuella la del *F. 50 r.*, que separa el *Exodo* del *Levítico*, llenando toda la página y representando a Aarón con los sacerdotes en el Templo.

En el *Levítico*, los *Números* y el *Deuteronomio*, no hay escenas historiadas, pero vuelven en *Josué*, donde existen en *F. 90 r. a.*, *F. 90 v. a.*, *F. 91 r. a.*, *F. 91 v. a.*, *F. 91 v. a.*, *F. 93 r. a.*, *F. 97 r. b.*, *F. 97 v. b.*, *F. 98 r. a.* y *F. 98 r. b.* Ilustran diversas perícopes del libro, y son de características parecidas a las del *Exodo*.

Faltan en *Jueces* y *Ruth*, pero abundan en *Samuel*. Se hallan en los *F. 118 r. a.*, *F. 118 r. b.*, *F. 118 v. a.*, *F. 119 r. a.*, *F. 119 r. b.*, *F. 121 r. a.*, *F. 123 r. b.*, *F. 126 r. b.*, *F. 126 v. a.*, *F. 128 r. b.*, *F. 128 v. a.*, *F. 128 v. b.*, *F. 129 r. a.*, *F. 129 r. a.*, *F. 129 v. a.*, *F. 129 v. b.*, *F. 131 v. a.*, *F. 132 r. a.*, *F. 133 r. b.*, *F. 138 v. a.*, *F. 138 v. a.*, *F. 139 v. a.* Todas ellas son interesantes por su belleza, por su dibujo, por su policromía. Pero merece citarse aparte lo que puede llamarse su *valor documental*, para la *Historia*, para la *Arqueología*, para la *Heráldica*, para el *Folklore*.

Continuando la serie, hay pinturas historiadas en *Job*, a lo largo de *F. 181 v. a.*, *F. 181 v. b.*, *F. 181 v. b.*, *F. 182 r. a.*, *F. 190 v. a.* y *F. 190 v. a.* Ilustran diversas perícopes del libro, apareciendo Satanás con alas y bifronte.

Igualmente las hay en *Jeremías*, en *F. 283 r. b.*, *F. 283 v. b.*, *F. 289 v. b.* y *F. 290 r. a.* Estas ilustraciones van acompañadas de su

F. 325 v. Inicial e Incipit de Oseas, con el Explicit de Daniel y el *Prologus duodecim prophetarum.* Arriba, pintura historiada, con el Angel que lleva de los cabellos a Habacuc hasta el foso de los leones.

respectiva leyenda, con la explicación correspondiente. Son impresionantes, sobre todo, la destrucción e incendio de Jerusalén. En el *F. 293 r. a.*, ilustrando los *Trenos*, aparece sentado el profeta.

Igualmente hay una miniatura hagiográfica, en *Ezequiel*, *F. 296 r. a.*

Mas, sobre todo, es en *Daniel* donde abundan, ilustrando las páginas sagradas, en los *F. 318 r. a.*, *F. 318 v. a.*, *F. 319 r. b.*, *F. 319 v. a.*, *F. 320 r. a.*, *F. 324 v. a.* y *F. 325 v. b.* En esta última, por ejemplo, aparece Daniel en el foso de los leones, adonde desciende el ángel, llevando de los cabellos a Abacuc, que ofrece a Daniel la comida. Con lo cual se acaban las escenas historiadas del Viejo Testamento.

En el Nuevo no hay libros con escenas historiadas. Los únicos asuntos hagiográficos y antropomórficos que existen, se hallan como elementos decorativos, dentro de los arcos que contienen los cánones de los Evangelios, o como iniciales de algunas Epístolas de San Pablo. Los consignaremos en sus lugares respectivos.

La página que en este aspecto más descuella es la final, que se halla en el *F. 514 r. a.*, a toda plana, y merece especial descripción. Todo el folio está decorado y policromado. Puede dividirse en tres partes. Ocupa el centro un motivo ornamental geométrico, con diversos adornos lineales, rasgueados, punteados, trenzados y a cordoncillo. En realidad, se trata de una gran omega (ω), que cierra el códice en armonía con las palabras del *Apocalipsis*: «Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último, el principio y el fin» (*Apoc.* 22,13). De los senos de la omega, y de sus brazos exteriores, salen seis remates, que no son otra cosa que los salientes usados constantemente como motivo ornamental a lo largo del códice, acorazonados, o en forma de lanza. Del trazo central de la omega, hacia arriba, sale el árbol de la vida; y, hacia abajo, un adorno, a nuestro juicio, sin especial significación. En la parte superior a uno y otro lado del árbol, hay dos figuras monacales, tendiendo sus manos hacia él; y abajo, a uno y otro lado del dibujo, otras dos, que tienen un cáliz en las manos. Todo está en perfecta simetría, en el más perfecto paralelismo. Y, según creemos, los de arriba y los de abajo son los mismos personajes. Los cuales no son otros que los autores del códice.

El de la derecha, abajo, lleva sobre su cabeza esta inscripción: *Florentius cf.* El de la izquierda, la siguiente: *Sanctius prbs.* Estos

fueron sus artífices. El maestro Florencio y su discípulo Sancho. Ambos se dedican mutuamente su trabajo con cariñoso elogio.

C. Iniciales.

Ya hablamos de ellas al tratar de las letras. Desde el punto de vista artístico se pueden distinguir en tres series.

1.ª De tipo lineal, geométrico. Las cuales se subdividen en tres clases: grandes, medianas y menores. Pueden servir de ejemplo, como dijimos, respectivamente, la inicial del *Génesis*, del *F. 14 v. b.*; la de *Oseas*, del *F. 325 v. a.*; y la de *S. Juan*, del *F. 455 r. b.* Las primeras son realmente suntuosas, llenando toda la longitud del folio, con salientes en los márgenes. Las segundas, son de parecida factura, anchas y hermosas, pero de la mitad de tamaño. Las terceras son más sencillas y de menor volumen. Todas son notables. Pero las primeras, sobre todo, son espléndidas, miniadas, policromadas, abundando el oro, combinando diversos motivos geométricos y floreales, con arabescos, rasgueados, punteados, trenzados y otros dibujos antofiloideos y de lacería. Los remates y salientes suelen ser, o en forma de corola, o en forma de corazón, acipresados, como puntas de lanza.

2.ª De tipo hagiográfico, antropomórfico. Tenemos así varias iniciales, cuyo motivo es una figura humana, que suele ser el autor del libro. Pueden verse, por ejemplo, entre los profetas, a Jeremías y a Ezequiel; y reproducido varias veces S. Pablo, al empezar la *Epístola a los Romanos*, así como en las *Epístolas a los Corintios* y a los *Gálatas*.

3.ª De tipo mixto, es decir, fundamentalmente geométricas y lineales, pero con elementos mezclados zoomórficos, antropomórficos, ornitoideos y antofiloideos. Pueden servir de ejemplo las hermosas iniciales del libro del *Exodo*, en el *F. 33 v. b.* y la del *Salterio*, en el *F. 191 r. b.*

D. Ornato.

Queda, por último, todo el aspecto ornamental, decorativo, del códice: arcos, medallones, cartelas, recuadros, grecas, orlas, círculos y tarjetones. Y, dentro de ellos, o en las mismas pinturas e ini-

ciales anteriormente descritas, todos los elementos adyacentes que engarzan las figuras.

Así ya en la misma página inicial, *F. 2 r. a.*, las figuras de Cristo y el Tetramorfo van enmarcados dentro de una gran orla, que llena toda la página. Esta orla está policromada y floreada, con elementos antofiloideos en los remates y salientes. Por otra parte, engarzando los medallones hay varios exornos, que llenan los respectivos huecos, de estilo similar.

Igualmente sucede en los *F. 3 r.-4 r.* Encerrando la inscripción epigráfica del *Canon*, corre a lo largo de tres páginas una orla monumental, rectangular como la precedente, y de tipo semejante. En cambio, en el *F. 4 v.*, el motivo ornamental es distinto. Para encuadrar el *Canon Bíblico* se ha pintado un gran arco mozárabe, que, a su vez, contiene otros dos más pequeños, dentro de los cuales, en doble columna, se enumeran los libros de la Escritura. El arco central es de herradura, magnífico, con adornos en todas sus partes: bases, fustes, capiteles, impostas, cimacios y archivoltas. Dentro de él, y de los arcos interiores, se hallan las figuras que dimos a conocer anteriormente. En los *F. 5 v.-10 r.*, dedicados a las *Genealogías*, además de las pinturas hagiográficas e historiadas, ya descritas, hay no pocos elementos ornamentales: medallones, círculos, rectángulos y las más variadas figuras geométricas. Además, una greca magnífica, que discurre a través del margen superior, a lo largo de todos los folios. Mas, sobre todo, arcos. Arcos mozárabes policromados. La razón está en que, además de la genealogía escueta, que va encerrada en un círculo para cada miembro, tienen las *Genealogías* otros elementos descriptivos más amplios, que se encierran en figuras geométricas muy variadas. Y, cuando se trata de los más célebres personajes, dentro de arcos de herradura. Así Aarón, Job, etc., y el sincronismo de los Reyes de Roma.

En los *F. 10 v.-13 r.*, dedicados al ciclo de S. Miguel, la parte ornamental más sobresaliente es una gran orla que enmarca los dísticos *Haec tuba terribilis* y la plegaria del presbítero Sancho. La cual constituye un dibujo típicamente mozárabe, trenzado y de lacería, policromado y con los acostumbrados remates antofiloideos, de forma acorazonada, acipresada o de punta de lanza.

En el *F. 213 v. a.* se halla el colofón del *Salterio*, con la división de los Salmos por autores, dispuesto en forma de libro abierto.

Especial atención merecen los *F. 396 v.-404 v.*, dedicados a los

Cánones de los *Evangelios*. En cada folio hay un gran arco de herradura que ocupa toda la página, dentro del cual, a su vez, hay otros dos, tres o cuatro, según lo requiera el paralelismo de los cánones. Estos arcos interiores son también de estilo mozárabe, y, si son cuatro, se hallan superpuestos entre sí. La policromía es bella y variadísima, usándose como colores, el rojo, marrón, ocre, amarillo, pajizo, verde, azul marino, añil, violeta y, como blanco, el fondo del pergamino. Igualmente son variadísimos los dibujos y toda la decoración, usando motivos geométricos, zoomórficos, antropomórficos, de lacería y antofiloideos. La decoración abarca a todos los arcos y a cada parte del arco. Bases, fustes, capiteles y archivoltas están del todo policromados, con los motivos más diversos, sin que haya dos iguales. En el frontispicio, bajo la clave del arco general, o sobre los arcos superpuestos interiores, se hallan los epígrafes correspondientes: «*Inc. canon in quo IIII*»..., «*Canon secundus in quo tres*»..., «*Canon septimus in quo duo*», etc. Y, en armonía con ellos, las figuras miniadas del Tetramorfo: el ángel, el león, el toro y el águila, que se van repitiendo en cada folio, según lo requieran los *Cánones* respectivos de San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan. Estos nombres se repiten así mismo, como epígrafes, encabezando en cada folio los respectivos *Cánones*, que luego discurren en columnas paralelas, dentro de cada arco. Al final, entre las bases de los arcos, se hallan los *explicit* respectivos: «*Explicit canon primus*». «*Finit canon septimus*». «*Explicit canon nonus*», etc.

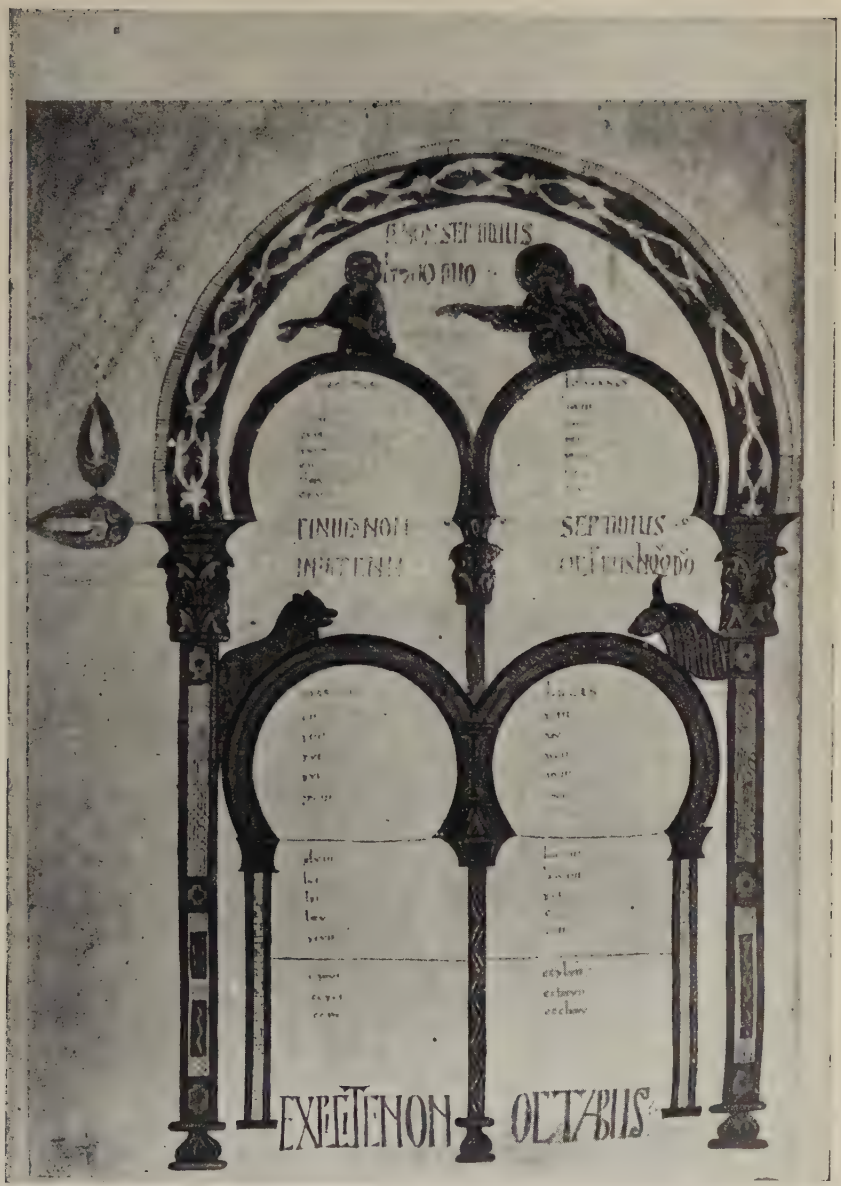
En el *F. 489 r. a.*, se halla una espléndida cartela que encierra el *Canon* de las *Epístolas de San Pablo* y de las *Epístolas Católicas*.

El *F. 513 v. b.* contiene un tarjetón con la subscripción del códice.

Finalmente, el *F. 514 r.* contiene la iconografía de Florencio y Sancho, copistas del códice, juntamente con la gran omega descrita anteriormente.

Tal es, en resumen, el aspecto artístico y ornamental de la *Biblia Visigótica de San Isidoro*. El conjunto constituye una verdadera maravilla del arte mozárabe español. Pero, como antes dijimos, si grande es su valor para el Arte, no es menor para la Historia, para la Arqueología y hasta para el Folklore, o conocimiento de la vida popular.

Por los cuadros de la *Biblia Visigótica de San Isidoro* pasa desfilando todo el siglo x, queriendo ilustrar con marcado anacronismo las escenas bíblicas. Aún dejando margen para la fantasía, la fan-



Cánones eusebianos de los Evangelios. *Specimen* de su disposición dentro de los arcos mozárabes.

tasía se enmarca en una concreta realidad hispana. Castillos, torreones, palacios, templos, casas, muros, fachadas, torres, almenas, aspilleras, puertas y ventanas; puertas y ventanas en arcos de herradura, rectangulares, triangulares, coronados por óculos; estrados, lechos, colchones, sillones, sillas, taburetes y otros utensilios del hogar; calzados, vestidos, adornos, túnicas, mantos, ajorcas, pulseras, peinados, barbas, y todo lo que constituía la indumentaria o el aseo del hombre y de la mujer; cuanto formaba la armadura guerrera, desde la cimera a las caligas bronceadas, con las diversas armas defensivas y ofensivas de la época, espadas, tahalíes, lanzas, flechas, escudos, rodelas, adargas, cascos, cimeras, airones, penachos, lorigas, banderas, estandartes, trompetas, cuernos, carros de guerra, albardas, bridas, estribos, espuelas, y demás arreos de la montura; en una palabra, todo lo que constituía el atuendo militar; horcas, patíbulos, lares, cayados y hondas; santuarios como el de Nobe, el arca, el altar, los querubines y las vestimentas sagradas, dalmáticas, estolas, mitras, roquetes y mucetas; masas populares y ejércitos en movimiento, con sus reyes y capitanes, peones, arqueros y jinetes; hombres y mujeres de todas clases, sacerdotes y guerreros, filisteos e israelitas; descollando los más importantes, como Samuel, Saúl, David, Goliat, Salomón y Elías; finalmente, una diversa fauna en la que aparecen animales, aves y peces, del águila a la paloma, del león al toro, de la cabra a la oveja, del asno al caballo, hacen de las páginas ilustradas del *Legionense* un gran libro de historia y de vida española, tal como se desarrollaban a mediados del siglo x. Todo este mundo de figuras animadas, hombres y animales, forman un conjunto impresionante. El artista no habrá sabido captar el retrato, pero sí ha logrado plenamente captar con todo su brío, en hombres y animales, la fuerza del movimiento.

Por otra parte, en cuanto se refiere al dibujo y al colorido, el artista, dentro de las posibilidades y del estilo de la época, revela un gran dominio de la técnica, y una maestría especial, que acredita a la escuela castellana. Lo mismo ilustrando las *historias*, que haciendo *iniciales*, o miniando *arcos* y *orlas*. Los colores son muy diversos, y resulta muy bella la policromía. En ellas puede apreciarse, según dijimos, que el autor ha sabido combinar, como colores, el oro, amarillo, pajizo, verde prado, verde mar, azul ma

rino, azul celeste, violeta, rojo, marrón, ocre, negro y, como blanco, el fondo del pergamino.

9. Procedencia. Autor. Epoca. Scriptorium

Todas estas cosas deben ser tratadas en conjunto, porque son en cierto modo inseparables.

La procedencia del códice, dio lugar a una fuerte disputa. Primero en su *Catálogo* (100), y luego en su artículo de divulgación ya citado, sostuvo Pérez Llamazares que el códice es de origen leonés. Salióle al paso Rojo Orcajo, ante todo en la misma *Vida Eclesiástica*, y después más amplia y técnicamente en *Estudios Bíblicos*, durante su primera época (101), defendiendo la procedencia castellana. Contestóle el Sr. Pérez Llamazares, afincándose en su posición (102), y la disputa quedó acabada, más que por los argumentos del Sr. Pérez Llamazares, por el silencio del Sr. Rojo.

Es preciso reconocer que las razones del Sr. Pérez Llamazares son muy endebles. Parecen más bien de tipo sentimental, y no resisten un análisis desapasionado y objetivo. Por otra parte, la Historia y la Paleografía están en contra. Y adolecen de enfocar el problema desde un punto de vista muy restringido, considerando al *Legionense* aisladamente, como si no formase parte de un conjunto, que hay que tener siempre ante los ojos.

Analicemos, pues, los datos que existen.

El documento más importante, sin duda, se halla al final del códice, en el *F. 513 v. b.*, y le ofrece un colofón, que contiene detalles muy concretos (103).

*Conscribtus est hic codex a notario sanctioni presbitero XIII kalendas iulias era DCCCCLXLVIII*ª *obtinente glorioso ac serenissimo pricipe ordonio oueto sublimis apicem regni consulque cius fredenando gundesalbiz egregius comes in*

(100) *Catálogo de Códices y Documentos de la R. Colegiata de S. Isidoro de León*, págs. 15-18.

(101) T. Rojo Orcajo, *Algunas consideraciones sobre la verdadera procedencia de la Biblia Visigótica de San Isidoro de León*, EB 2 (1930) 200-211.

(102) *El origen del Gothicus (Legionensis)*, EB 2 (1930) 390-403.

(103) Transcribimos este documento, así como los siguientes, íntegramente, con la mayor fidelidad posible, escribiendo únicamente las palabras completas y los diptongos, en vez de las abreviaturas y cedillas, para hacerlas más inteligibles

castella comitatui gerenti. Obsecro te quisquis es lector ut dum horum proelia agonitarum huius recensendo uoluminis hucusque adtigeris portum mis (sic pro mei) quoque sanctii miserrimi apud hos eosdem supplex sis intercessor et ipse sanctae manipulos retributionis tui a domino consequaris laboris quia qui pro quemlibet orat seipsum deo commendat. Item. Scribenti (m.2 scribentis) christus uos nempe orantes coronam inplodat legentibusque bone sermonis dulcedine farsciat simulque scribenti ac legenti aeternae uitae ditet remunerando sue extremi die aminiculo suo iubante sine culpa exibeat simulque sanctis coniungat amen. Et peregrini F O kmi memento.

Por esta subscripción consta lo siguiente:

1.° El códice acabóse de escribir el día décimotercero de las Kalendas de Julio de la Era Hispánica 998. Restando, pues, los 38 años de diferencia que existen entre esta Era y la actual, resulta que la fecha de subscripción del *Legionense* debe concretarse el día 19 de junio del año 960.

2.° El notario del códice, es decir, su autor o copista, fue Sancho. Esto se insinúa varias veces en la subscripción. Explícitamente en dos ocasiones (104), e implícitamente en otras dos, pidiendo al lector una plegaria (105). Mas no es éste el único lugar donde lo hace. En la página siguiente, *F. 514 r.*, aparece representado, juntamente con su maestro, y sobre su cabeza se lee: *Sanctius prbs.* Se trata de otra especie de colofón, iconográfico, en el que se alude a la obra llevada a cabo felizmente. Así cuando acaba el códice.

Pero es el caso que lo mismo sucede cuando empieza. Porque, a continuación de los dísticos alusivos al arcángel San Miguel, en el *F. 4 r.*, se lee igualmente el siguiente ruego: «*Quisquis anelanter hic lecturus accesseris pro me sanctio presbitero orare dignes forsan deuitis caream et ad omnium redemtorem sine confusione perueniam amen.*»

De donde se sigue que la mano de Sancho anduvo a lo largo de todo el códice, dejando constancia de su labor, tanto al principio como al final del mismo. Lo cual está en armonía con la unidad paleográfica y artística del manuscrito, de la que hablamos anteriormente.

---

(104) «Conscribtus est hic codex a notario sanctioni presbitero.» «Mei quoque sanctii miserrimi... sis intercessor».

(105) «Scribentis christus nos nempe orantes coronam implodat.» «Simulque scribenti ac legenti aeternae uitae ditet».

De este Sancho, por otra parte, no queda constancia en algún otro manuscrito visigótico conocido (106).

3.° Sostiene Pérez Llamazares que el origen del códice hay que buscarle en León. Y que este Sancho es un clérigo leonés. Pero, aparte de que sus razones positivamente carecen de base, negativamente hay otras muy poderosas en contra. Entre las cuales ahora baste citar sólo una. El sincronismo aducido nos ofrece este díptico: «*obtinente glorioso ac serenissimo principe ordonio oueto sublimis apicem regni consulque eius fredenando gundisalbiz egregius comes in castella comitatui gerenti*». Realmente parece inconcebible que, si el códice fuese leonés, su autor, silenciando totalmente a León, alabase a Ordoño con su trono en Oviedo y al Conde Fernán González gobernando a Castilla.

Todas las explicaciones de Pérez Llamazares contra este hecho dan la sensación de equilibrio en la cuerda floja, y no le pueden desvirtuar (107).

4.° El sincronismo de Fernán González nos lleva directamente hacia Castilla. Pero, ¿a dónde?

El *F. 514 r.*, con su iconografía y su leyenda nos ofrece el punto de soldadura. Allí, como dijimos, hay dos personajes. El primero lleva sobre su cabeza la siguiente inscripción: *Florentius cf.* El segundo, la inscripción *Sanctius prbs.* Luego, junto a Florencio, se lee: *O Kmo micique dilecto discipulo et pre gaudio retaxando sanctioni presbitero. Benedicamus caeli quoque regem nos qui ad istius libri finem uenire permisit incolomes amen.* Y junto a Sancho puede leerse la siguiente: *Et iterum dico magister benedicamus dom̃num nostrum ihesum christum in saecula saeculorum qui nos perducat ad regna caelorum amen.*

Es decir que, en realidad, los autores del códice fueron dos: Florencio y Sancho; el primero, como maestro; el segundo, como discípulo. Y se atribuye a los dos expresamente la realización de la obra. A Sancho, como siempre. Pero también a Florencio. Precisamente debajo de él es donde se escribe: «*nos qui ad istius libri finem venire permisit incolomes*».

---

(106) Cf. Ch. U. Clark, *Collectanea Hispanica*, págs. 66-67. Su manuscrito 549 es nuestro *Legionense*. Sólo que debe rectificarse la fecha 962 por 960.

(107) Cf. *Catálogo de los Códices y Documentos de la R. Colegiata de San Isidoro de León*, págs. 15-18.

Por tanto, si podemos identificar a Florencio, podremos saber el *Scriptorium*, y todo lo demás. Ahora bien: Florencio nos es sumamente conocido.

Como hicimos al tratar de la *Biblia de Oña* (108), pueden primero servirnos de pórtico las noticias que nos proporciona el P. Argáiz (109). Cierto que este autor es ya del siglo XVIII, pero recoge noticias muy antiguas y conoció documentos y libros que ahora desconocemos, por haberse perdido.

En los *FF. 289-290*, tratando de la Iglesia de Osma, habla del obispo don Ximeno, y divide el capítulo XXVI en tres partes: I. Elección del obispo y noticias de su monacato. II. Batallas y milagrosas victorias de los christianos. III Noticias de Florencio, monge ilustre. Y dice de éste, textualmente:

«Floreció por ahora entre el estruendo y furor de las armas (110), por otro camino diferente, Florencio, Monge professo de Santa Maria de Valeria, e San Pedro de Arlanza, que auiendole Dios dado inclinación y gracia para componer libros sagrados, y de Doctores de la Iglesia, hizo este servicio a los de España y a los Religiosos estudiosos. Haze de él memoria Ambrosio de Morales: porque como no auía emprenta, era ventura hallar quien a esta ocupación se dedicasse: porque aunque lo hacen tres dedos lo paga todo el cuerpo (111)

Siendo, pues, enemigo perpetuo de la ociosidad, nos dejó varias obras copiadas, como lo celebra el dicho autor. Tales fueron las obras de S. Fulgencio. Las de Casiodoro sobre los Salmos. Los Morales de San Gregorio y las Homilías que se guardan en las Iglesias de Toledo y de Córdova. Escrivió también toda la Biblia en pergamino, de letra muy menuda, imaginando las principales Historias del Testamento viejo: y aunque con pinturas diferentes del pincel de aora: pero estimadas de los curiosos de entonces, que

---

(108) T. Ayuso, *La Biblia de Oña*, págs. 119 ss.

(109) *La Soledad Laureada por S. Benito y sus hijos en las Iglesias de España, y Teatro Monástico Cartaginense, compuesto por el* P. M. Fr. Gregorio de Argáiz, Coronista de la Religión de San Benito, dedicada al glorioso Apóstol Sant-iago, primer patrón de España, Madrid 1675, I vol., 356 folios.

(110) En el párrafo anterior había descrito la gran batalla de San Esteban de Gormaz, y otras victorias de los ejércitos cristianos.

(111) Véase a este propósito lo que el mismo Florencio dice con grafismo impresionante en algunos de sus colofones.

se preciavan de Apeles y Timantes: pues el pincel era la punta de la espada» (112).

De lo cual se sigue que Florencio era un monge habilísimo, que vivió principalmente en el Monasterio de Sta. María de Valeria, y floreció lo mismo como escritor que como pintor, llevando a cabo libros interesantes, en los cuales solía poner su colofón respectivo.

Por estos colofones de la pluma de Florencio, el P. Argáiz conoció los libros siguientes:

1.º Las obras de S. Fulgencio.
2.º Las obras de Casiodoro sobre los Salmos.
3.º Los Morales de San Gregorio.
4.º Las Homilías que se conservan en la Iglesia de Toledo.
5.º Las Homilías que se conservan en la Iglesia de Córdoba.
6.º Una Biblia miniada e historiada.

Procuremos identificarlos con los códices que todavía conservamos hoy.

El *primero*, que nosotros sepamos, se ha perdido, y no queda rastro de él. Ni hemos podido hallar referencia otra alguna.

El *segundo* se ha perdido también. Se hallaba en San Isidoro de León y le conoció el P. Risco, que le describe. Así mismo transcribe su colofón Tailhan (113), de donde toma la noticia Upson Clark (114), que copia el colofón de este modo:

Florentius, licet confrater exiguus ... caepi opus erumnosae uitae huius peracto etatis meae trigesimo quinto anno. Extat praeterea hoc gestum valerauicae in arcisterio ... magna docente claraque monacorum caterua patri spirituali martino gratia regiminis priore in ordine constituto. Perfectus est igitur hic liber expositionem in se mirificam continens omnium psalmorum christi iuuante dextera era 991 diemque temporis nocturni VII iduum iuliarum tertio regnante anno ordonius princeps (115).

El *tercero*, se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid (116). Este sería el número 619 de Upson Clark (117), pero equivocada

(112) *La Soledad Laureada*, ff. 289-290.

(113) *Les Bibliothèques espagnoles du haut moyen âge*, pág. 308.

(114) *Collectanea Hispanica*, pág. 36, núm. 552.

(115) C. H., pág. 231.

(116) Cf. M. DE LA TORRE P. LONGÁS, *Catálogo de Códices latinos*. I. *Bíblicos*. Madrid 1935, núm. 51, págs. 187-193. A. MILLARES CARLO, *Estudios Paleográficos. Un Códice notable*, Madrid 1918, págs. 27-63.

(117) C. H., pág. 45, núm. 619.

mente, puesto que él le da como «Extraits de saint Jérôme, de Taion de Saragosse, d'Eugéne de Toléde» ..., etc., y esto es falso. Es un bellísimo códice miniado, que contiene los *Morales* de San Gregorio, y fue escrito por Florencio en Valeránica el año 945.

De él existe un doble colofón, al final del códice, en los *F. 508 b.-509 v.* (118), y antes, al principio, en el *F. 3 r.*, una plegaria del copista, dentro de un laberinto donde se lee: *Florentium indignum memorare.*

El primer colofón dice:

Era DCCCCLXXXIII[a], III idus aprilis, VI feria pascae, hora prima, deo gratias. Regnante rex ranemiro et comite fredenando necnon et basilio episcopo. Benedico caeli quoque regem me qui ad istius libri finem uenire permisit incolomem amen.

Y el segundo añade:

Suffragante tonanti inquam alti clementia perfectum est hoc opus III idus aprilis currente era centena nobies bis dena et quater decies terna ob honorem scilicet sanctorum petri et pauli maximi apostolorum et martirum domum dicatum locum situm uel uocitatum baleria hic nempe liber ego florentius exaraui imperante mihi uel uniuers [a c] ongeries sacra monasterii silbani uidelicet abbati quum iam meae etatulae ennorum spatia peregissem bis deni bini aut circiter quini et bisdeni.

His nempe explosis copiosissime uobis praecor et affatim rogo qui in hoc codice legeritis ut frequens uestra pro me florentio misero ad dominum dirigatur oratio ita ut in hac uita placere mereamini domino ihesu christo amen. Et ita in hoc labili exemti euo fore queamini annuente arbe polique conditor ab interno externoque neuo qualiter ex hac sursum adsciti deflenda peregrinatio iucundemur almorum adglomerati beatorum coro longo felicique euo obantes iugiter in polo innecti capiti nostro traente christo amen. Hoc opus hoc etenim forsan me subtraet ab igne ut merear adipisci regna beata poli amen. Quod ipse praestare dignetur.

Labor scribentis refectio est legentis. Hic deficit corpore ille proficit mente. Quisquis ergo in hoc proficis opere operarii laborantis non dedignemini meminisse ut dominus inuocatus inmenor sit iniquitatibus tuis amen. Et pro uocem tuae orationis mercedem recipies in tempore iudicii quando dominus sanctis suis retribuere iusserit retributionem. Quia qui nescit scribere laborem mullum extimat esse. Nam si uelis scire singulatim nuntio tibi quam grabe est sribture pondus. Oculis caliginem facit dorsum incorbat costas et uentrem frangit renibus dolorem immittit et omne corpus fastidium nutrit. Ideo tu lector lente folias uersa longe

(118) M. DE LA TORRE-P. LONGÁS, *Catálogo*, págs. 192-193.

a litteris digitos tene quia sicut grando fecunditatem telluris tollit sic lector inutilis scribturam et librum euertit. Nam quam suavis est nauigantibus portum extremum ita et scribtori nobissimus uersus. Explicit deo gratias semper.

El *cuarto* no se conserva, al menos con el título que le da el P. Argáiz. Ni hemos podido identificarle, ni conservamos referencia alguna.

El *quinto*, es el famoso *Smaragdus*, de Córdoba. En el *F. 3 r.*, encuadrado en una cartela, magníficamente orlada y miniada, alternando letras verdes y negras, se lee la siguiente inscripción, casi a guisa de prólogo:

Almae trinitatis diuinae caelitus inspiramine conpulsus ego florentius confessionis licet indigne gerens ordinem libri huius praescribere sollerter cacpi initium iniungente mici hoc opus domino meo ihesu christo. Eligens praesertim liuenter hoc in opere habere dominum quem eruditio huius scriptionis mici ab infantiae meae rudimento extitit pedagogum.

Extat praeterea hoc opus incoatum baleranicae in acisterio sub atrio reliquias ferente martirum sanctorum petri et pauli apostolorum simulque beatae mariae uirginis et sancti (m.1 sancte) thome apostoli et sancti sabastiani atque sanctorum uincenti et leti testium christi. Inseritur his uenerauilibus reliquiis sancti pelagi martiris christi. Hac enim condicione ut et praesentes eum incunctanter possideant a successoribus siue in regimine seu in subiectione perpetim habendi gratia derelinquat.

Igitur hic liuer uidelicet homeliarum explanationem in se mirificam continens omnium euangeliorum seu et actuum apostolorum quem fertur collectarum et ut deo iubante hunc quem scribendi lauorem suscepi ad perfectum peruenire merear christi clementiam humiliter obsecro. Uobis autem praesentibus et futuris adclines exposco qui in hoc libro dulciflua euangeliorum et apostolorum carmina legeritis huius operis scriptoris uestris in orationibus sacris memorare non desistatis. Qualiter uobis intercedentibus praestetur mici a christo bradium regni caelestis iubilumque perpetuae felicitatis. Praeterea si dilictorum meorum honus me dimerserit ad baratri tormenta huius tamen lauoris sollertia simulque cum pia exoratione uestra proueant feliciter ad caelestia regna. Ut illic obtinere merear una pariter cum omnibus uobis consortium beatorum ubi christo regi in dextera patris sedenti incessauiliter gloria laus honorque canitur ab innumerauilium turmis angelorum martirumque et omnium sanctorum atque cum ipsis uibere ualeam per infinita semper saecula saeculorum amen.

Quisquis hic lecturus accesseris mi florentii scriptoris et peccatoris memorare digneris. Forsitan deuitis caream et ad hominum redemptorem sine confusione perueniam amen.

La cual continúa en el *F. 4 r.*

Hic nempe liber ego florentius exaraui imperante mici domino ihesu christo uel uniuersa congeries sacra monasterii baleranicae copiosissime uobis praecor et affatim rogo qui in hoc codice legeritis ut frequens uestra pro me florentio misero ad dominum dirigatur oratio. Ita ut in hac uita placere mereamini domino ihesu christo amen. Et ita in hoc labili exemti euo fore queamini annuente arbe polique conditor ab interno externoque ncuo qualiter ex hac sursum adsciti deflenda peregrinatio. Iucundemur almorum adglomerati beatorum coro longo felicique euo obantes iugiter in polo innecti capiti nostro traente christo amen.

Hoc opus hoc etenim forsan me subtraet ab igne ut merear adipisci regna beata poli amen. Quod ipse prestare dignetur.

Labor scribentis refectio est legentis. Hic deficit corpore ille proficit mente. Iuisquis ergo in hoc proficis opere operarii laborantis non dedignemini meminisse ut dominus inuocatus inmemor sit iniquitatibus tuis amen. Et pro uocem tuae orationis mercedem recipies in tempore iudicii quando dominus sanctis suis retribuere iusserit retributionem. Quia qui nescit scribere laborem nullum extimat esse. Nam si uelis scire singulatim nuntio tibi quam grabe est scripturae pondus. Oculis caliginem facit dorsum incurbat costas et uentrem frangit renibus dolorem inmittit et omne corpus fastidium nutrit. Ideo tu lector lente folias uersa longe a litteris digitos tene quia sicut grando fecunditatem telluris tollit sic lector inutilis scripturam et librum euertit. Nam quam suauis est nauigantibus portum extremum ita et scriptori nobissimus uersus. Explicit deo gratias semper amen.

Sanctae mariae puerperam uirgo magnorum apostolorum petri et pauli sancti thome apostoli et sancti sabastiani hoc munus accipite, id est hoc librum quod in aula uestra abogalebh presbiter offert. Pro eum ad dominum intercedite amen.

El *sexto* es la *Biblia de Oña*, a la que hemos consagrado un libro completo. Por desgracia, la Biblia se ha perdido casi en su totalidad, excepto los folios que se han podido salvar, y hemos publicado (119). Aunque escrita en Valeránica, pasó a Oña y allí se conservó durante muchos siglos. Allí se hallaba ya, según parece, en los siglos XII y XIII, pues esta Biblia debe de ser una de las dos que, según una lista de códices del Archivo de Oña, había entonces en aquel Monasterio. La lista se encuentra en el códice *R. II. 7*, del Escorial, que según Beer, es del siglo XII (120), y del XIII, según el P. Antolín (121). Se halla en los *FF. 113*, *146 v.* y *147 v.*, y el

(119) *La Biblia de Oña*, págs. 17-40.

(120) *Handschriftenschätze Spaniens*, pág. 367, Viena 1894.

(121) CELBE, III, pág. 465, Madrid 1910-1916.

códice parece que proviene de Oña, como sospecha Dom Andrés (122).

Allí debió de permanecer desde entonces, hasta los días nefastos de la desamortización. En el siglo XVII la vió el P. Argáiz, que nos da interesantes noticias de ella, habiendo copiado por fortuna la subscripción.

«A. D. Gonzalo sucedió D. Ximeno. Fue monge y Abad del insigne Monasterio de Santa María de Valeria... Pruébase también el Monacato y Obispado y que residía en San Pedro de Arlanza, porque en la librería de Oña está una Biblia de pergamino, escrita de mano de Florencio, monge, de quien hablaré luego, y en unos versos acrósticos que puso en ella, da a entender que vivía en San Pedro, que era Abad Silvano, a quien le dedica la obra de la Biblia y que allí estaba el obispo D. Ximeno, a quien llama archisacerdote, y son estos:

Siluano abbati sanctissimo
Florentio memorare scriptor
In honorem Sanctissimi Petri
Uita Monachorum ibidem fruens
Eximinonis Archisacerdotis» (123).

Otro dato preciso nos ofrece el P. Argáiz:

«Acabóse la Biblia en la Era de novecientos noventa y uno, que es el año de Christo novecientos cincuenta y tres, bien señalado porque en él entró Abderraghmen, Rey de Córdoba, contra Castilla.»

Y luego, más adelante, continúa:

«Dexó en los folios unos versos Acrósticos, que son los cinco, que he puesto. En cinco órdenes dize lo que quiere, y por ser bárbaros no pondré más de la explicación. Habla, pues, con la Virgen y con su Hijo. Del dicho Convento de Valeria, confiessa que en él auía muchos Monges ocupados en la elección de los libros sagrados. Da a entender que el Abad Silvano le había mandado escribir para ellos aquella Biblia y por orden del Obispo D. Ximeno que

(122) Esta lista ha sido publicada por el P. E. HERRERA ORIA, *Oña y su real Monasterio*, págs. 161-162, Madrid 1917.

(123) *La Soledad Laureada*, fol. 289.

vivía en el dicho Monasterio de Valeria y dizela a la Virgen lo siguiente:

Virgen Santa y flor que engendraste al Señor, que está en lugar de Valeriana, donde ay Monges ocupados en leer continuamente la Sagrada Escritura, juntamente con su abad que los está alimentando con el manjar verdadero de la palabra Divina. Estudiad (o Religiosos) con atención de vuestros ánimos la obra también ordenada de esta Biblia, escrita tan hermosamente. El nombre del que me la mandó copiar está en las primeras letras y versos de la primera columna. El Escritor en las primeras de la segunda. Uno de los Santos a quien êstá dedicada la Iglesia en las primeras de la tercera. El nombre, Dignidad Episcopal y professión Monástica en las primeras y postreras de la cuarta. Coged buenos y olorosos frutos. Assí començo Moisés los escritos del principio del Mundo. Assí los Prophetas lo cantan en sus Misteriosos versos, y profundos, también los Evangelistas, y Apóstoles en estilo semejantes parecieron en las gentes los misterios de la Fe, dando a los Españoles olorosa y fragante doctrina, como Pedro a todos los Gentiles, Iacobo a Judea. Luego en el mismo estilo Juan, Iacobo, Bartolomé, Andrés, Matheo, Philipo, Simón Zelotes.

De esta suerte, pues, lo ha escrito Florencio en la era de novecientos noventa y uno, estando debaxo de la obediencia del Abad Silvano, y por mandato suyo, Prelado bienaventurado. Este sentido hazen los versos. Las primeras líneas de ellos, y sus letras contienen aquellos cinco versos que pusse al principio. Silvano Abbati santissimo, etc. Esto es lo que he hallado de Ximeno en el tiempo de su obispado» (124).

Este es el elenco de los códices de Florencio conocidos. Se ve que en ellos hay una línea constante, y forma un todo que no se puede disgregar. Un bloque, perfectamente armonioso, en la paleografía y en el arte. La misma escuela caligráfica, la misma técnica artística. Impresiona en este sentido la unidad del conjunto. Y lo mismo sucede con otros detalles históricos.

Común denominador de todos estos manuscritos, como hilo de oro que une los distintos anillos de la cadena, está el nombre de Florencio, que en todos ellos aparece por igual. Este fue el fundador de la escuela, el perito calígrafo, el artista genial.

---

(124) *La Soledad Laureada*, fols. 289-290.

De los datos ofrecidos por los colofones se puede restablecer su cronología.

Si, como consta del transcrito colofón del *Comentario* de Casiodoro sobre los *Salmos*, Florencio tenía, al escribirle, treinta y cinco años, y le escribió en la Era 991, debió de nacer Florencio, en la Era 956, es decir, el año 918. Por otra parte, el último rastro que de él conservamos es del año 978, como firmante del Testamento de Garci Fernández. Tenía entonces sesenta años, y no sabemos más. Entre estos polos se mueve su vida y su obra. El sincronismo de la misma podría ser el siguiente:

1.º *Nacimiento*. Era 956. Año 918.

2.º *Obras de S. Fulgencio*. Perdido el códice. Sin datos.

3.º *Morales de S. Gregorio*. Era 988. Año 945. A los 27 años.

4.º *Biblia de Oña*. Era 991. Año 953. A los 35 años.

5.º *Casiodoro sobre los Salmos*. Perdido. Era 991. Año 953. A los 35 años

6.º *Homilías de la Iglesia de Toledo*. Perdido el códice. Sin datos.

7.º *Smaragdus. Bibl. Cap. Córdoba*. Sin fecha exacta. Era (circiter) 992 Año 954. A los 36 años.

8.º *Biblia de S. Isidoro de León*. Era 998. Año 960. A los 42 años.

9.º *Firmante del Testamento de Garci Fernández*. Era 1016. Año 978. A los 60 años.

Quizá escribiese más, pero no consta.

Todo parece, pues, perfectamente sincronizado. Y todo discurre de un modo lógico.

Las inscripciones y colofones son de la misma época, tienen el mismo cuño, se mueven en el mismo ambiente, se disponen de idéntica manera, con los mismos personajes, repitiendo a veces las mismas frases, y hasta párrafos enteros. Se van sucediendo los reyes, como Ramiro y Ordoño, o los Obispos, Abades y Priores, como Silvano, Basilio, Martín y Ximeno. Pero todo continúa igual: un célebre acisterio, Santa María de Valeria, donde hay un monge genial, Florencio, al frente de una escuela, que con justicia sería admirada por todos. «Clara monachorum caterua», se dice, y aparecen Sancho, Juan, Abogalebh, como discípulos del maestro, que unas veces le ayudan en silencio, y otras caminan por su propio paso, dejando constancia de su presencia.

A la luz de estos hechos, se resuelve con certeza el problema del origen del *Legionense*. Florencio está en él, y queda todo explicado. El códice procede de la escuela de Valeránica. Puede apreciarse el mismo tipo de letra, de dibujo, de colorido. El mismo tipo de texto y los mismos elementos extrabíblicos. La mano experta de Florencio se observa en todo. Pero no en vano van pasando los años. Su salud se resiente y, minado por una enfermedad, que le ha proporcionado su propia profesión, y tan gráficamente describe, al enfrentarse con el trabajo de la *Biblia de San Isidoro,* último códice de la serie, más que nunca necesita de ayuda de sus discípulos. Sancho se la da ampliamente. El debe de ser el ejecutor de la obra. Esto explica algunas diferencias caligráficas con la *Biblia de Oña*, que era estrictamente de Florencio. Pero Sancho le es fiel, calcando su obra en la de su maestro, hasta en los más pequeños detalles. No sólo con relación a la *Biblia de Oña*, sino a los principios y normas del *Scriptorium* de Santa María de Valeria.

Puede observarse a este propósito lo siguiente:

1.° La afinidad que existe entre los *Morales* y la *Biblia de San Isidoro* en el número y disposición de las plegarias y colofones. En *F. 3 r.*, al empezar, tienen los *Morales* un *memorare* de Florencio, y en los *F. 3-4*, al empezar, tiene el *Legionense* el *memorare* de Sancho; después, al terminar, tienen los *Morales* dos colofones en los *FF. 508-509*; y al terminar, tiene el *Legionense* en los *FF. 513-514*, otros dos colofones, de un modo parecido.

2.° Dentro de la subscripción, de semejante manera, ofrecen los *Morales* y el *Legionense* el sincronismo del rey y de Fernán González, conde de Castilla. Y el tenor de la plegaria del copista, con la comunión del escritor y el lector, es parecido.

3.° Pero lo que más impresiona es que, a veces, hay frases, en el *Legionense*, y hasta párrafos enteros, donde Sancho se hace eco de lo que Florencio había dicho antes en los *Morales* y en el *Smaragdo*. Ex. gr.:

Smaragdo	*Legionense*
Quisquis hic lecturus acceseris	*Quisquis anelanter hic lecturus accese-* [*seris*
mi florentii scriptoris	*pro me sanctio presbitero*
et peccatoris memorare digneris.	*orare dignes.*
Forsitan deuitis caream	*Forsan deuitis caream*
et ad hominum redemptorem	*et ad omnium redemtorem*
sine confusione perueniam.	*sine confusione perueniam.*
amen.	*amen.*

Morales	*Legionense*
Benedico caeli quoque regem	*Benedicamus celi quoque regem*
me qui ad istius libri finem	*nos qui ad istius libri finem*
uenire permisit incolomen.	*uenire permisit incolomes.*
amen.	*amen.*

Todo esto es clarísimo.

Pero donde la afinidad llega al máximo, es entre la *Biblia de Oña* y la *Biblia de San Isidoro*. En nuestro estudio de la *Biblia de Oña* las pusimos de relieve, y es tan grande el parecido, que se pudiera sospechar se trate del mismo códice. Pero, no. Como allí probamos, se trata de códices distintos. Hoy, habiéndose recuperado parte de la *Biblia de Oña*, se puede probar con sólo poner los dos códices frente a frente; o publicar, como hicimos nosotros, fotografías de ambos sobre los mismos lugares paralelos (125).

Y, cuando no, bastaría recordar lo siguiente:

1.º La *Biblia de Oña* es del año 953; la de *León*, del 960.

2.º La *Biblia de Oña* es sólo de Florencio; la de *León*, de Florencio y Sancho.

3.º El colofón de ambos es completamente distinto.

4.º En el siglo XII la de *León* se hallaba en San Isidoro, habiéndose copiado de ella la *Biblia Románica*; la de *Oña*, se hallaba en este Monasterio, conforme al catálogo antes indicado.

5.º En los siglos XVI y XVII la de *León*, se hallaba en San Isidoro; la de *Oña* estaba en Oña, donde la vieron Ambrosio de Morales y el P. Argáiz.

---

(125) *La Biblia de Oña*, págs. 81-131.

Luego son códices distintos, aunque sumamente afines. Lo cual crea un nuevo problema: determinar el género de parentesco que existe entre ambos.

«¿Hay que entroncarlos entre sí en línea ascendente o colateral?», preguntábamos en nuestro estudio de la *Biblia de Oña*. ¿Ha sido copiado el uno del otro, o proceden ambos inmediatamente de un arquetipo común? Si lo primero, ¿cuál ha sido copiado del otro?... Si lo segundo, ¿cuál ha sido el arquetipo común?...

He aquí una serie de cuestiones interesantes.

En principio puede muy bien haber sido estrictamente copiado el uno del otro. El exacto paralelismo que entre los dos existe, la coincidencia en las lecciones raras, en las omisiones, y en la misma ornamentación, parece exigirlo así. Quizá piense alguno que estas coincidencias se explican mejor en la hipótesis de haber sido copiado el uno del otro, que si lo fueron ambos de un arquetipo común. Y en este caso, el parentesco no es dudoso. La *Biblia de Oña* se fecha en el año 953; la de *León*, en el año 960. Luego la *Biblia de Oña* sería el arquetipo inmediato de la *Biblia de San Isidoro*.

Sin embargo, no creemos que esto sea lo más probable. La coincidencia se puede explicar también suficientemente en la hipótesis de copiar ambos códices el mismo arquetipo común. Sobre todo cuando ambos están escritos en el mismo Monasterio, bajo la dirección de un mismo copista, que transcribe con toda fidelidad, y en el transcurso de pocos años. Por otra parte, el *Legionense* no hace alusión, ni acusa rasgo alguno, por donde se pueda adivinar esta estricta dependencia. Más bien parece argüir un arquetipo inmediato mucho más antiguo, como ya hemos asegurado en otra ocasión (126).

Y, sobre todo, parece lógico suponer que, estando en manos de Florencio el original de donde hizo la copia que ha quedado en la *Biblia de Oña*, al hacer un segundo códice, mejor que de la copia, lo hiciese directamente del original (127).

Este original, sin duda muy arcaico, sería el arquetipo peregriniano, del que trataremos más adelante. Debía tener un colofón que acabase con el memorare del autor. El peregrini F ⊙ karissimi memento. Sancho lo recogió fielmente, añadiéndole a su propio co-

(126) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 169.

(127) *La Biblia de Oña*, págs. 124-125.

lofón. Por lo mismo, es muy probable que le tuviese también la *Biblia de Oña*. Pero no puede demostrarse, porque esta parte ha desaparecido.

En consecuencia, es probable que ambos dependan del mismo original. Aunque esto no excluye que Florencio y Sancho, éste sobre todo, tuviese ante los ojos el ejemplar que aquél había terminado siete años antes, sobre todo para las pinturas. Parece, pues, más acertado suponer que ambos códices sean entre sí gemelos, copiados inmediatamente del mismo arquetipo ; aunque también el uno tenga influjo sobre el otro. Y en tal caso la depedencia está por parte del *Legionense*, puesto que la *Biblia de Oña* es anterior.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

(*Continuará.*)

El Salmo 9-10

Tanto se ha escrito ya sobre este Salmo, que puede parecer ocioso volver sobre él. Sin embargo hay que reconocer que aún no se ha llegado a una solución satisfactoria de todos los problemas que plantea, y mientras esto no suceda, seguirá clamando a los exégetas y solicitando su estudio. Con el mejor deseo de dar en éste un paso adelante, emprendemos el presente trabajo.

Unidad del Salmo

Sabido es que en el TM este Salmo aparece dividido en dos, mientras en la versión de los LXX, y las que de ella dependen, se conserva unido en uno solo. Este doble hecho no es sino un testimonio más de las múltiples vicisitudes por las que ha pasado este Salmo. Pero su forma primitiva es la reflejada en los LXX (1).

Abonan esta afirmación: 1) El acróstico. La primera parte del Salmo aparece escrita en forma acróstica, comenzando por *aleph* y terminando en *caph*. En este mismo punto continúa el acróstico en la segunda parte, corriendo desde el *lamed* al *tau*. Y, aunque en ambas partes ofrece el acróstico algunas lagunas en el texto actual, no se puede pensar que, lo que queda del mismo, sea un conato frustrado de encerrar dos Salmos distintos en un solo acróstico,

---

(1) Defienden la unidad, entre los modernos, Briggs, Eerdmans, Podeschard, Oesterley, Pannier, Bonkamp, Kissane, Leslie, Herkenne, Weiser, Kraus, Gordis, Junker. En medio de esta gran unanimidad llama la atención la opinión de Castellino, que distingue tres composiciones diversas (9,1-11 ; 9,12-21 ; 10,1-18) escritas por un mismo autor, y se esfuerza por reconstruir las circunstancias que pudiera moverle a escribirlas y encerrarlas en un acróstico. También Notscher cree que son dos Salmos distintos.

sino más bien el resto de un acróstico antiguo, que con el tiempo ha sufrido alteraciones y mutilaciones. Esto es tanto más evidente, cuanto que, allí donde el acróstico falla, es donde el texto ofrece indicios de haber sido alterado (2).

2) Nuevo indicio de esta unidad es la ausencia de título al comenzar el Ps. 10, que se explica perfectamente si, cuando se escribieron los títulos, formaba un solo Salmo con el anterior.

3) En esta misma dirección nos lleva la presencia de la indicación *seláh* al acabar el Ps. 9; porque no suele estar al acabar un Salmo, sino en el cuerpo del mismo.

4) Finalmente, abogan por la unidad las afinidades lexicográficas y estilísticas de ambas partes. Notemos con Gordis (3): עִתּוֹת בַּצָּרָה (9,10; 10,1); דָּרַשׁ, יִדְרֹשׁ (9,13; 10,4.13); el raro דַּךְ (9,10; 10,10.18) אֱנוֹשׁ mero hombre (9,20.21; 10,18). A lo cual se añade la semejanza de las frases con que acaban cada una de las dos partes del acróstico:

תִּקְוַת עֲנָוִים ...אַל־יִעְזַ֫ב אֱנוֹשׁ (9,19.20).

תַּאֲוַת עֲנָוִים ...בַּל־יוֹסִיף עוֹד לַאֲרֹץ אֱנוֹשׁ (10,17.18).

En contra de esta unidad suelen aducirse dos razones. La primera es que entonces el Salmo empezaría dando gracias a Dios por su ayuda, y continuaría solicitando esta ayuda. Pero éste no es un caso único en los Salmos.

---

(2) No es extraño que repetidas veces se haya ensayado la reconstrucción del acróstico. Recientemente Robert Gordis (*Psalm 9-10. A textual and exegetical Study*, en J. Q. R. 48 (1957) 104 s.) propone cambiar la colocación de algunos versículos: el v. 8 estaría muy bien después del 6; el 9 después del 7; y el 21 después del 18. De esta manera cree salvar bastante bien el Ps. 9, mientras reconoce que el Ps. 10 ofrece mayores dificultades. Más aceptable parecería la solución de E. Dhorme (*La Bible*, París, 1959), que en el v. 7 encuentra la letra *daleth* cambiando *tammu* en *dammu*; y en el v. 8 la *he*, recogiendo la última palabra del versículo anterior, y leyendo *himneh* en lugar de *hemmah*. Junker opina que no son necesarias ni procedentes tales reconstrucciones, porque el autor del Salmo, que daba más importancia al orden de las ideas que a la forma acróstica, nunca llegó a formar un acróstico completo; sería un acróstico inacabado, pero no mutilado (*Unité, composition et genere litteraire des Psaumes IX-X*, RB 60 (1953), 166).

(3) R. Gordis, *l. c.*, p. 108. A los datos que aducimos en el n. 4, añade Junker: *a*) E; uso de la partícula relativa *zu* (9,15; 10,2). *b*) La invocación *quma yahve* (9,20; 10,12). *c*) El empleo de la locución directa en lugar de la indirecta (9,21; 10,13). *d*) El usar largas frases o una proposición como atributo o predicado de otra proposición (9,7; 10,4). (*l. c.*, p. 164).

La segunda es que en el Ps. 9 el salmista se refiere a extranjeros, enemigos de la nación (vv. 6.9.12), y hasta cuando habla en singular, se identifica con el grupo (vv. 3.4.5); en cambio el Ps. 10 se refiere sólo a enemigos personales, malhechores domésticos (vv. 2.3.7.8). A esto responde Gordis que las modernas investigaciones sobre el concepto de «personalidad fluída» en la psicología bíblica da la clave del proceso de identificación del individuo con el grupo (4). Esta explicación nos parece acertada pero insuficiente. Más adelante expondremos nuestra opinión de que en un principio en las dos composiciones se enfrentaba el salmista con enemigos personales, y sólo más tarde, cuando el Salmo se usó en sentido colectivo, fueron añadidas las expresiones relativas a los enemigos de la nación. Algún atisbo de esto parece tener Notscher, cuando dice que la mezcla de elementos individuales y comunitarios en ambas partes se debe acaso al uso litúrgico posterior de las mismas.

Alteraciones en la segunda parte

Una vez asentada la unidad del Salmo, nos proponemos estudiar cada una de sus dos partes, distinguiendo en ellas lo que pueda quedar del texto primitivo y las alteraciones, que por una causa o por otra, se hayan introducido en el mismo. Por razones de comodidad empezaremos por la segunda parte.

El precario estado de conservación del acróstico, en el que faltan las letras *nun*, *samec* y *sade*, está denunciando que algo se ha perdido o se ha alterado en el texto original. Por otra parte parece muy probable que en éste cada letra del alfabeto llevaba tras de sí dos versículos, cuando en la actualidad tanto el *lamed* como el *hayin* llevan bastantes más. Nuevo indicio de que algo se ha variado.

Efectivamente, tras de la letra *lamed* están los vv. 1-5a. Ninguna dificultad hay en que a esta letra pertenezcan los vv. 1 y 2a. Pero el v. 2b está evidentemente fuera de su lugar. No se debe olvidar que en toda esta sección se describe exclusivamente la conducta altanera y sañuda del impío, sin que haga mención de un posible castigo hasta el v. 12. Además, no se ve qué explicación tienen en este lugar esos dos plurales יִתָּפְשׂוּ y חָשְׁבוּ, que los traductores modernos tratan de corregir, pero que leían ya los traductores antiguos.

(4) R. Gordis, *l. c.*, p. 106 ss.

Una vez excluída esta segunda parte del v. 2, no podemos encontrar su sustituto en el v. 3, que es completo. Y como a la letra *lamed* le hemos de dar solamente dos versículos, y la letra *men* no comienza hasta el v. 5b, debemos decir que también este v. 3 ha entrado con posterioridad al texto primitivo.

En el v. 4 encontramos de nuevo una estructura rara. La locución directa «no existe Dios» y la expresión «todas sus maquinaciones» no se encuentran bien trabadas, y los traductores se ven forzados a introducir por su cuenta un elemento que las una, como «*tales son* todas sus maquinaciones». Por eso nosotros proponemos considerar esta última parte del v. 4 como parte original del v. 2, que podría traducirse así: «En su soberbia el impío persigue sañudamente al desgraciado; todas sus maquinaciones prosperan, sus planes en todo tiempo.»

Observará el lector que hemos considerado al «desgraciado» como un acusativo, y por lo mismo hemos dado al verbo דָּלַק su sentido de «perseguir con saña». Esto parece exigirlo el hecho de que en toda esta sección el sujeto de los verbos y el término de referencia de los demostrativos es el impío.

Con el segundo versículo de *lamed* así establecido enlazan perfectamente los de *men*: Muy lejos están de su presencia tus juicios; a todos los que tratan de sujetarle los desprecia; dice en su corazón: «No me moveré. Una generación tras otra pasaré sin desgracia.»

Pero, suponiendo que éste fuese el texto primitivo, nos queda el explicar cómo entraron en el texto los vv. 2b-4a.

El v. 2b, que habla de «maquinaciones», se explica muy bien que naciese al leer «todas sus maquinaciones prosperan». Porque un lector que recitaba el Salmo en carne viva, en ocasión en que veía prosperar acaso a costa propia, no a un impío sino a muchos, se comprende muy bien que, al presentar delante de Dios la prosperidad de las maquinaciones de los impíos, interrumpiese su oración para desear que los tales quedasen atrapados en las mismas maquinaciones que habían urdido. Este deseo debió consignarlo en el margen, pero con el tiempo pasaría al texto, aunque denunciando siempre con su falta de adaptación que era un cuerpo extraño.

La otra añadidura, los vv. 3-4a, no tiene nada que ver con ésta. Es un verdadero desarrollo de la idea expresada en esta sección del Salmo, consagrada a la descripción de las maldades del impío. No

sabemos qué maldades reseñarían los versículos de las letras *nun* y *samec* definitivamente perdidos. Los de la letra *phe* hablan de violencias verbales: maldición, palabras fraudulentas y violentas, que causan molestia e injuria (v. 7), y de asesinatos de inocentes (v. 8). El v. 3 añade otra clase de atropello, que pudo ser especialmente frecuente en determinado tiempo, y movería a alguno a añadirlo en el catálogo de los enumerados en este Salmo. Consiste en estrujar al prójimo para sacar de él un provecho injusto. Es la idea expresada por el participio בֹּצֵעַ, y que aclara a qué clase de ambición se refiere תַּאֲוַת . Por eso, en un tiempo en que se leía ya en el Salmo el actual v. 2b, en que se desea que los impíos queden atrapados en las maquinaciones que ellos mismos han urdido, explica: «*Porque* el impío se gloria de su ambición, y el usurero blasfema, desprecia a Yahvé en su insolencia: «No castigará. No hay Dios».

El redactor primitivo del Salmo hubiera introducido estas afirmaciones jactanciosas con la frase: «Dice en su corazón», como en los vv. 6 y 13. La ausencia de la misma en el v. 4 está denunciando la intervención de una mano distinta (5).

Siguiendo adelante en el examen del Salmo, encontramos la falta de la letra *sade*. Debería estar al comienzo del v. 10. Por desgracia la palabra inicial de este versículo ofrece muy poca seguridad, tanto en el TM como en las versiones. Debemos reconocer que con el tiempo se ha desfigurado. En cambio, la segunda parte del versículo entra de lleno en la manera de expresarse del redactor primitivo; y lo mismo podemos decir del v. 11, que introduce la locución directa con la fórmula: «Dice en su corazón.»

Todo el resto del Salmo se ha conservado incontaminado, si hemos de fijarnos solamente en el exterior. Mas si observamos el contenido, debemos hacer resaltar que el v. 16 es ajeno a todos los demás. Hasta ahora los enemigos, contra los cuales se imploraba el auxilio divino, eran personas del pueblo mismo, que cometían violencias. En este versículo los enemigos son los gentiles (גּוֹיִם), que habían invadido la tierra de Palestina. La primera parte de este versículo tiene marcado sello postexílico. Sin duda en un tiempo de crisis nacional, cuando los extranjeros habían invadido Palestina y cometían mil atropellos, este Salmo se rezaba con verdadera ansie-

(5) Las dos frases atribuídas aquí al impío están tomadas de otros textos. La primera, del v. 13 de este mismo Salmo. La segunda, del Ps. 14,1; 53,2.

dad, pidiendo ayuda contra los mayores y más violentos enemigos del momento, que eran los invasores. Y cuando finalmente desaparecieron éstos, se añadiría el v. 16, que bien pudo modificar el v. 17. Qué es lo que antes contenía el segundo versículo de la letra *shin*, no podemos ni sospecharlo.

Queda así deslindado qué es lo que esta segunda parte del Salmo nos conserva del texto primitivo del mismo, y cuáles son las alteraciones que con el tiempo ha sufrido. Estas últimas son:

Una glosa breve: v. 2b.

Una añadidura: v. 3-4a.

La desaparición de las letras *nun* y *samec*.

La corrupción de alguna palabra en el v. 10.

La sustitución del antiguo v. 16 por el actual.

Epoca en que se realizaron estas alteraciones

La desaparición de las letras *nun* y *samec* y la corrupción de alguna palabra del v. 10 difícilmente podrán fecharse, por falta de base para ello.

Muy distinto parece el caso de la añadidura de los vv. 3-4a. El verbo בָּצַע, a que hemos aludido más arriba, y que a veces significa «romper, herir», tiene otras veces la significación de estrujar a uno en beneficio propio.

Ya en el episodio de la venta de José (6) representa el beneficio hipotético que sus hermanos hubieran obtenido vendiéndole. Más tarde el Exodo (7) exige como condición de los jueces el que odien la avaricia, es decir, que resistan a la tentación de admitir dones que alteren su juicio. Es el defecto que tenían los hijos de Samuel (8), y el que condena Prv. 15,27. En otros lugares de ese mismo libro se precisa más: el que tiene este defecto, oprime por medio de la calumnia (9), y arrebata el alma de los poseedores (10).

---

(6) Gn. 37,26. Un sentido semejante tiene en Ps. 30,10.

(7) Ex. 18,21. Esta tradición recogía Is. 33,15, cuando en un pequeño código de moralidad exigía «despreciar las ganancias de la extorsión».

(8) 1 Salm. 8,3.

(9) Prv. 28,16.

(10) Prv. 1,19.

Este defecto estaba muy extendido en tiempo de Jeremías (11), que clamaba contra él anunciando el gran castigo. Más aún, al mismo Joaquín, hijo de Josías, rey de Judá, decía el profeta: «Tú no fijas tus ojos y tu corazón más que en tu *provecho* (עַל־בִּצְעֶךָ) y en la sangre del inocente (הַנָּקִי Cfr. Ps. 10,8) para derramarla, en la opresión y la exacción para practicarlas» (12).

Por el mismo tiempo decía Ezequiel contra Jerusalén: «En ti se han aceptado gratificaciones para derramar sangre; has recibido un interés y una usura; has *explotado* (תְּבַצָּעִי) a tu prójimo por la violencia, y a mí me has olvidado» (13). Se diría que había leído nuestro Salmo, en el que junto al olvido de Dios, perteneciente al texto primitivo (v. 5b), figuraba ya la explotación, descrita en la añadidura (v. 3).

Y algo más adelante acusa de esto mismo especialmente a los dirigentes: «Sus jefes son en medio del país como lobos que desgarran una presa, derramando la sangre, haciendo perecer a las personas para arrancarles un *beneficio* (בֶּצַע בָּצַע) » (14). También aquí tenemos, junto al delito de la explotación del Salmo 9, un elemento semejante a otro del texto primitivo: la comparación de la fiera.

Después de este breve recorrido, nos parece fácil convenir en que existe una afinidad muy grande entre nuestro Salmo y los textos de Ezequiel. Y puesto que en dos sitios distintos vincula la explotación inicua a dos rasgos distintos del texto primitivo de nuestro Salmo, creemos que el profeta conocía el texto primitivo de aquel Salmo y lo aplicaba especialmente a los malhechores de su época, que se distinguían por la explotación inicua de su prójimo. Si fue él mismo quien añadió esto en el Salmo, o lo hizo otro que había leído sus escritos, es imposible discernirlo. Pero creemos que esta afinidad basta para señalar una fecha aproximada a la introducción de los vv. 3-5a.

Esta misma fecha fijaría el término *ad quem* para la introducción de la glosa del v. 2b. Porque esta glosa es anterior a la añadidura que acabamos de examinar. Dos razones nos mueven a afirmarlo: 1) El origen de la glosa sólo se explica si la segunda parte del

(11) Jr. 6,13; 8,10.
(12) Jr. 22,17.
(13) Ez. 22,12 s.
(14) Ez. 22,27.

v. 2 hablaba de las «maquinaciones» del impío; y esto ocurría cuando todavía no había entrado en el texto la añadidura vv. 3-4a; 2) Esta añadidura comienza con un *ki* causal, que resulta más natural, si le precedía ya la glosa.

No creemos poder precisar más. El verbo חָפַשׂ, que podría darnos alguna luz, se ha usado en todos los tiempos con diversas acepciones, aunque aparece con especial frecuencia en los escritos de Jeremías y Ezequiel (15).

Nos queda por señalar la fecha en que el antiguo v. 16 fue sustituído por el actual. Pero son tales las afinidades que presenta con las alteraciones sufridas por la primera parte de este Salmo, que nos remitimos a lo que más adelante vamos a decir.

Alteraciones en la primera parte

Las conclusiones, a que hemos llegado en el estudio de la segunda parte, nos demuestran por lo menos la posibilidad de que tampoco la primera parte se nos haya conservado en su forma primitiva, sino que con el tiempo haya sufrido alteraciones y adaptaciones. Esta posibilidad se convierte en evidencia, cuando se observa que en el acróstico faltan las letras *daleth* y *he*, que la letra *yod* sólo tiene un versículo, y que *caph* tiene tres.

Partiendo de esta observación, hemos de concluir que alguna alteración ha tenido lugar en la zona que ocupan los actuales vv. 8 y 9. Es verdad que, como hemos indicado más arriba, Dhorme obtiene la letra *daleth* para el v. 7 y la *he* para el v. 8, introduciendo

---

(15) Significa: *a*) Simplemente coger: las armas (Jr. 46,9; Ez. 21,16; 30,21; 38,4; Am. 2,15); una caña (Ez. 29,7); los remos (Ez. 27,29); un vestido (Gn. 39, 12; 3 Rg. 11,30); las tablas de la ley (Dt. 9,17). *b*) Manejar: un instrumento (Gn. 4,21); la ley (Jr. 2,8). *c*) Coger la cosecha (Jr. 40,10; 50,16). *d*) Ocupar los vados (Jr. 51,32). *e*) Tomar una ciudad (Dt. 20,10; Jos. 8,8; 4 Rg. 16,9; 18,13; Is. 36,1; Jr. 48,41; 50,24; 51,41). *f*) Detener a uno para bien o para mal (Is. 3,6; Dt. 22,28; 1 Sam. 15,8; 3 Rg. 13,4; 18,40; 20,18; 4 Rg. 10,14). *g*) Coger prisioneros en guerra (Jos. 8,23; 4 Rg. 7,12; 14,13; 25,6; Jr. 26,8; 34,3; 37,13; 38,23; 52,9; Ez. 14,5; 19,4; 21,28.29). *h*) Coger prisioneros con una red (Ez. 12,13; 17,20; 19,8). *i*) Coger un animal con la mano (Prv. 30,28). *j*) Copar un ejército (1 Sam. 23,26). *k*) Coger al perseguido (Ps. 71,11). *l*) Coger al culpable (Num. 21,19). *m*) Sorprender in fraganti (Num. 5,13). *n*) Estar cubierto de oro y plata (Hab. 2,19).

unos pequeños cambios en el texto consonántico. Pero entonces la letra *ghimel* quedaría con un solo versículo, y lo mismo sucedería al *daleth*. Todo esto nos lleva a sospechar que la zona de alteración no se reduce a los vv. 8 y 9, sino que se extiende también al v. 7 y acaso al v. 6.

Si, dejando ahora estos síntomas exteriores, nos adentramos en el contenido del texto, vemos que los versículos cubiertos por las letras *aleph* y *beth*, se refieren a unos enemigos personales, coincidiendo en esto con la segunda parte del Salmo, con la que ya dijimos que esta primera formaba una sola unidad. Pero apenas entramos en el v. 6, donde hemos sospechado que empieza la zona de alteración, estos enemigos son las naciones (גּוֹיִם), que poseían unas ciudades que Yahvé ha destruído, y la intervención divina se ejerce sobre el orbe y los pueblos.

Este cambio, que, como veremos, se observa también en otros versículos del Salmo, tiene una explicación muy natural. Una oración compuesta por un individuo para presentar a Dios sus peticiones en la esfera, reducida pero interesante, de sus problemas personales, puede alcanzar una difusión tan grande, que muchas de las personas piadosas, por no decir todas, acostumbren a hacerla suya cuando se encuentran en circunstancias análogas. Y si alguna vez estas circunstancias análogas afectan, no a algunas personas, sino al pueblo entero como tal, las palabras de aquella oración o Salmo vendrán espontáneamente a los labios de todos, y conservarán toda su fuerza emotiva y piadosa. Con ella seguirán pidiendo la ayuda divina contra los enemigos injustos, pero estos enemigos no son ya unos hombres del pueblo, sino pueblos enteros, las naciones invasoras u opresoras de Israel. Este es el momento en que fácilmente se opera una adaptación del Salmo, sustituyendo unos nombres a otros en la designación de los enemigos, y descubriendo con rasgos distintos el castigo que Dios les ha impuesto, como por ejemplo la destrucción de sus ciudades.

Creemos que esta es la razón de ser de los vv. 6-9. En el v. 6 se conservó la primera palabra, y acaso algo más, pero el nuevo poeta no se sintió con fuerzas para seguir el acróstico al componer los nuevos versículos. Desaparecieron los versículos de las letras *daleth* y *he* y parte de *ghimel*, que describían el castigo de los enemigos personales, y en su lugar quedaron los actuales, menos numerosos, que describen el castigo sufrido por las naciones.

Esta misma alternativa, de textos primitivos de carácter individual y adaptaciones nuevas de orden nacional, se prolonga a lo largo de toda esta primera parte hasta llegar al v. 21.

Los versículos de la letra *wau* son individuales, y pertenecen al texto primitivo. Lo mismo podemos decir de los de la letra *zayin*, aunque hemos de confesar que el v. 12 nos resulta un tanto altisonante para referirse a una cuestión puramente personal, y hace sospechar que ha habido en él alguna adaptación. Personales y primitivos son también los versículos de la letra *heth*, y también los de la *teth*; pero en el v. 16 el nombre que designaba a los enemigos, ha sido sustituído por «las naciones», quedando así una imagen un poco atrevida, ya que naciones enteras caen en una «zanja», que parecía más proporcinada para cazar a unos cuantos hombres.

En cambio ha sido alterada la letra *yod*. Su primer versículo habla de «todas las naciones», y el segundo versículo se ha perdido.

Finalmente, en *caph* vuelve el texto primitivo. Sólo su segundo versículo se ha desdoblado, añadiendo el v. 20b y el 21b. En las dos añadiduras se cita a las naciones, con la particularidad de que en la última se aplica a las naciones lo que el v. 20a había dicho de los enemigos: que son meros hombres.

Al llegar aquí, y como confirmación de todo lo dicho, queremos hacer notar que las coincidencias de léxico, señaladas cuando escribíamos sobre la unidad del Salmo (16), pertenecen todas a las secciones que en ambas partes del mismo hemos clasificado como restos del texto primitivo.

Epoca en que se realizaron estas alteraciones

Para fijar la fecha, en que cambió el horizonte del Salmo y entraron en él estas expresiones de carácter nacional, pueden servirnos de punto de referencia los Salmos de la colección del Reino (Pss. 91-101), cuyo ambiente parece muy semejante.

Hay en aquella colección Salmos de diversas épocas, como exponemos en otro trabajo (17). Algunos corresponden aproximadamente a la época de Nehemías, y otros al final de otra crisis nacio-

(16) Cfr. p. 202. No se opone a nuestra afirmación al que allí figure el 10.4; porque esa frase en este versículo está tomada de 10.13.

(17) *El libro de los Salmos*. (En preparación.)

nal posterior, que bien pudo ser la provocada por Antíoco Epífanes. A los primeros pertenece el Ps. 98, y a los segundos el Ps. 96.

Y precisamente con estos dos ofrece evidente relación una de las frases añadidas en nuestro Salmo. Es el v. 9,9: «Juzga al orbe con justicia, procesa a los pueblos con rectitud.» Con estas mismas palabras se expresa el Ps. 98,9b, con la sola diferencia de que para designar a los pueblos no emplea la palabra לְאֻמִּים, sino עַמִּים, y omite el segundo verbo.

De este Ps. 98 depende el Ps. 96,13b, que dice: «Juzgará al orbe con justicia, y a los pueblos con su fidelidad»; y en el v. 10 repite la frase —acaso no original (18)— «procesará a los pueblos con rectitud».

Bien consideradas las cosas, nos parece que Ps. 9,9 depende del Ps. 98,9b, y que a su vez influyó en Ps. 96,10. En este caso los invasores, a que se refiere, serían los babilonios.

En realidad, dado el colorido postexílico de las expresiones, los invasores aludidos podían ser: los babilonios, los pueblos que hostigaban a Jerusalén antes de la construcción de sus murallas por Nehemías, los persas, o los seleúcidas. Para identificarlos, conviene tener en cuenta que, según Ps. 10,16, desaparecieron de la tierra de Yahvé; y según Ps. 9,7, quedaron reducidos a ruínas eternas y sus ciudades fueron destruídas.

Ninguna de estas dos condiciones se verificaron en los pueblos que hostigaron a Nehemías. Porque desaparecieron de la ciudad, pero no de la tierra. Y porque sus ciudades no fueron destruídas.

Tampoco se verificó esto último en los seleúcidas, puesto que salieron de Palestina, pero siguieron viviendo como reino y conservando sus ciudades.

Nada diremos de los persas, que no dejaron en la historia de Israel tan mal recuerdo. Sólo nos quedan los babilonios, en quienes los medo-persas ejecutaron la justicia de Dios (19).

A esta misma conclusión llegamos por otro indicio. Si la expre-

---

(18) Cfr. 1 Chr. 16,30.

(19) PODECHARD, KISSANE y WEISER creen que se trata de meras alusiones a antiguas victorias con el fin de fortalecer la actual esperanza. Pero son demasiado palpitantes las expresiones para no tratarse de hechos recientes, que se conservan vivos en el recuerdo. JUNKER rechaza especialmente que los hechos aludidos sean los de la conquista de Canaán (Weiser), porque en aquella conquista aparece Yahvé como guerrero, y no como juez: esta última sería una idea escatológica.

sión «hija de Sión» del Ps. 9,15 pertenece a la adaptación del Salmo, convendrá recordar que esta expresión, bastante usada por Isaías (20), y no desconocida por otros profetas (21). aparece hasta seis veces en un solo capítulo de las Lamentaciones (22). Y bien sabido es que éstas se refieren a la gran desgracia que se abatió sobre Jerusalén con la dominación babilónica. A ella deben referirse también estas modificaciones de nuestro Salmo.

Cuando se introdujeron, Yahvé habitaba en Sión (v. 12), y por lo tanto estaba reconstruído el Templo; y la ciudad tenía puertas (v. 15), lo que supone que estaba ya acabada la reconstrucción de las murallas por lo Nehemías.

Fecha del texto primitivo

Es muy difícil precisar cuándo fué compuesto el exto primitivo de este Salmo. Si en tiempo de Jeremías y Ezequiel fue modificada su segunda parte, y antes había recibido ya una glosa, es señal de que el Salmo es más antiguo. ¿Hasta dónde llega esa antigüedad? Estaba ya entre los primeros Salmos de la primera colección Davídica, como expondremos en el trabajo a que antes hemos aludido. Pero es difícil precisar más.

Como expresión característica podríamos tomar la palabra דַּךְ (vv. 9,10; 10,18). Pero sólo se emplea aquí y en Ps. 74,21, que podría depender del nuestro. Su raíz דוך sólo aparece en Núm. 11,18 para expresar la acción de majar el maná. Su afín דָּכָא se lee en la parte más antigua del Ps. 89 (v. 11). Todo ello parece insinuar una grande antigüedad.

Contra tal antigüedad se aduce con frecuencia el hecho de que esté escrito en forma acrósica. Efectivamente, todas las composiciones acrósticas de la Biblia son de época relativamene reciente. Pero esto no demuestra que no haya habido alguna en la antigüedad. Hace pocos años se descubrió en Ugarit una tableta en que

---

(20) Cfr. Is. 1,8; 10,32; 16,1; 37,22; 52,2; 62,1. Estos dos últimos lugares se refieren precisamente a la Jerusalén restaurada después del destierro.

(21) Jr. 4,31; 6,2.23; Mich. 1,13; 4,8.10.13; Soph. 3,14; Zach. 2,20.

(22) Cfr. Thr. 1,6; 2,1.4.8.10.13.18; 4,22.

se había escrito el alfabeto con miras, sin duda, a la enseñanza (23). En el momento en que existía ya un orden convencional en la serie de las letras y que esta serie así ordenada se aprendía de memoria, quedaba abierta la puerta a que, como elemento nemotécnico, o como esquema literario, o simplemente como preciosismo, se siguiera el orden del alfabeto al comenzar cada estrofa de una composición. Es verdad que, cuando este procedimiento se puso de moda, fue en la época del destierro o después del mismo. Pero KRAUS observa con razón (24) que ya mil años antes de Jesucristo se empleaba la forma acróstica en algunos himnos acádicos, de manera que cada estrofa o cada verso de una estrofa comienza en un determinado signo silábico, y su conjunto componía una fórmula religiosa o el nombre del rey. Ante estos hechos no parece concluyente el argumento contrario.

RESUMIENDO

1. En una época antigua, pero que no podemos precisar, se escribió en forma acróstica este Salmo, en el que el orante daba gracias a Dios por haberle librado de sus enemigos, al mismo tiempo que imploraba su ayuda contra los mismos.

2. Más tarde, pero siempre dentro de la época monárquica, un lector acosado por enemigos escribió al margen de Ps. 10,2 una glosa, en que deseaba que éstos quedasen atrapados en sus propias maquinaciones.

3. Posteriormente, en un ambiente que se refleja en Jr. y Ez., alguien añadió los vv. 3-4 *a*, quedando así desmesuradamente alargada la estrofa *lamed*.

4. Si fue entonces o en otro tiempo cuando desaparecieron las estrofas *nun* y *samec* y se contaminó el v. 10, no podemos decirlo, pero el hecho de la añadidura anterior demuestra que no se consideraba intangible el texto.

---

(23) Cfr. W. F. ALBRIGHT, *Alphabetic Origins and the Idrimi Statue* (BASOR 118 (1950), 11-20); *The Origin of the Alphabet and the Ugaritic ABC again* (BASOR 119 (1950), 23-24). E. A. SPEISER, *A Note on Alphabetic Origins* (BASOR 121 (1951), 17-20). H. J. KRAUS, *Psalmen*, 1958, p. 77. G. R. DRIVER, *Semitic Writing*. Schweich Lectures, 1954.

(24) H. J. KRAUS, *Psalmen*, 1960, XXXVII. Y cita en apoyo de su aserto a FALKENSTEIN/W. v. SODEN, *Sumerische und akkadische Himnen und Gebete*, 42 f.

5. Después del destierro, y cuando ya Nehemías había terminado la construcción de las murallas de Jerusalén, la satisfacción nacional ante la portentosa salvación que Yahvé había obrado en favor de su pueblo, indujo a adaptar a aquellos grandes hechos la parte de acción de gracias que había en este Salmo y la descripción de la gran derrota infligida por Dios a las naciones. Ambas ideas se hallaban principalmente en la primera parte del Salmo y en la estrofa *shin*. Por eso es ahí donde en lugar de los enemigos personales hacen su aparición los enemigos de la nación, y al mismo tiempo las expresiones de época postexílica (25).

6. Una vez transformado así el Salmo, sería recitado y cantado con cierta frecuencia, sobre todo cada vez que el pueblo de Israel vencía una crisis nacional, como fué por ejemplo la del tiempo de los Macabeos. Y si el sentimiento predominane era el de acción de gracias, como quiera que, a partir de la estrofa *lamed* no vuelve a encontrarse una fórmula de acción de gracias, no es extraño que, al acabar la estrofa *caph* se diese por terminado el Salmo. Así nacería la división que se ha perpetuado en el TM. Y si eso sucedió después de la victoria de los Macabeos, no es extraño que la versión de los LXX haya conservado el Salmo en su primitiva unidad.

JESÚS ENCISO

(25) ROBERT GORDIS (*l. c.*, p. 109) da otra explicación de todas estas alteraciones. Dice que la hoja, que contenía este Salmo, sufrió algún deterioro en su parte inferior, como habría ocurrido también a otros escritos, v. g., al Ps. 14 y 53; por esto la segunda parte habría sufrido notablemente en el acróstico y en el texto. Pero, aparte de que las últimas estrofas a partir de *coph* no son las que más han sufrido, nos parece que nuestra explicación es más objetiva y más concreta. EERDMANS supone que algunas partes del Salmo se usaron en ocasiones especiales (traslación del Arca, muerte del padre), y entonces se alteraron por recitarse de memoría. JUNKER opina que el acróstico fue imperfecto desde el principio.

La red esparavel del Evangelio

(Mt 4,18; Mc 1,16)

Hay un punto neotestamentario, muy particular y simple, que parece exigir una especial atención hacia los textos originales, si se quieren lograr una traducción e interpretación más exactas de las palabras y del pensamiento.

Después de exponer el problema y centrar la cuestión en las palabras clave, se buscará en esta nota su solución mas aceptable, y se ofrecerán las consecuencias que de ella se deriven.

Clases de redes en el Nuevo Testamento.—El Nuevo Testamento contiene tres palabras distintas para significar redes, como artes o aparejos de pesca. Todos los casos están en los Evangelios.

1. Δίκτυα, *retia*, redes (1). Es un nombre genérico. La mayoria de las veces indica grandes redes. Se presentan sobre el barco (Mc 1, 19), echadas al mar (Lc 5,4-5; Jn 21,6), arrastradas (Jn 21,8), rompiéndose (Lc 5,6), o que no se rompían (Jn 21,11), reparadas (Mt 4, 21), lavadas (Lc 5,2), abandonadas (Mt 4,20-22; Mc 1,18).

2. Σαγήνη, *sagena*, red barredera, en árabe *ǧarf* (Mt 13,17-48). Era una red grande, de arrastre o barredera. Todavía está en uso hoy. Puede alcanzar más de 200 metros de longitud.

3. Ἀμφίβληστρον (Mt 4,18; Mc 1,16). Cuando Jesús fue por la orilla del lago de Genesaret y llamó en su seguimiento a Simón Pedro y a Andrés, éstos estaban echando en el agua el ἀμφίβληστρον, pues eran pescadores.

Las versiones castellanas.—a) Las versiones castellanas de los Evangelios dan de modo correcto la palabra genérica δίκτυον (red); pero varían notablemente entre sí y con respecto al original, cuando se trata de precisar las otras dos formas.

---

(1) Τὸ δίκτυον: Mt 4,20.21.22; Mc 1,18.19; Lc 5,2.4.5.6; Jn 21,6.8.11.

b) Ante todo, acusan bien los traductores, en su mayoría, la diferencia específica de *sagena* (Mt 13,47). Las discrepancias aparecen de modo claro en el siguiente cuadro sinóptico, en que se entresacan las palabras indispensables de la parábola que asemeja el Reino de los cielos a una σαγήνη (2). Dicen que es semejante:

DE VALERA	a la red			
PETISCO				a una red barredera
COLUNGA				a una red barredera
BOVER			a una gran red	
AFEBE		como una red		
FELIPE DE FUENTERRABÍA				una red barredera

El más alejado del sentido original es DE VALERA; el más exacto, el cuarto grupo; y puede decirse que el tercer traductor refleja todavía el original, pero de un modo más vago y genérico.

	Mt 4,18 βαλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν	Mc 1,16 ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ
DE VALERA	Que echaban la red en el mar, porque eran pescadores.	Que echaban la red en el mar, porque eran pescadores.
PETISCO (TORRES AMAT)	Echando la red en el mar (pues eran pescadores).	Echando las redes al mar (pues eran pescadores).
COLUNGA	Los cuales echaban la red en el mar, pues eran pescadores.	Que echaban las redes en el mar, pues eran pescadores.
BOVER-PUZO	Que echaban la red en el mar, pues eran pescadores.	Que echaban la red en el mar, pues eran pescadores.
AFEBE	Echando la red en el mar, pues eran pescadores.	Echando las redes en el lago, pues eran pescadores.
FELIPE DE FUENTERRABÍA	Que estaban echando la red en el mar, pues eran pescadores.	Que estaban echando la red en el mar, pues eran pescadores de oficio.

(2) C. DE VALERA, *La Santa Biblia* (Madrid, 1936); J. M. PETISCO, *Sagrada Biblia* [6], Apostolado de la Prensa (Madrid, 1956); E. NÁCAR y A. COLUNGA, *Sagrada*

c) Pero el caso más interesante lo ofrecen las versiones al intentar el sentido preciso de la palabra ἀμφίβληστρον. Todos los autores citados coinciden en despreciar el sentido específico y propio de la palabra, y en dar al vocablo original un sentido más genérico, que corresponde propiamente a la forma δίκτυον (red). El pasaje evangélico que traducen corresponde a Mateo y Marcos, del modo que se indica anteriormente.

El sentido de ἀμφίβληστρον.—Sin embargo, el sentido de la red ἀμφίβληστρον es plenamente conocido.

1. La palabra está compuesta de ἀμφί = alrededor, y βάλλω = echar, tirar. Su etimología nos lleva, pues, a la idea de algo que se echa y circunda la presa, en sentido propio; y a la de todo objeto o instrumento que llega a envolver totalmente como un vestido, incluso en sentido figurado. Estas notas, aplicadas a un arte de pesca, describen indudablemente la red pequeña, redonda, arrojadiza, que maneja cómodamente un solo hombre.

2. Los especialistas en griego neotestamentario admiten este sentido concreto. Baste recordar a ZORELL, el cual declara su parecer de modo que no ofrece lugar a dudas (3). Lo mismo estiman los exegetas. Así lo interpreta FERNÁNDEZ en su «Vida de Jesucristo» (4).

3. Todavía hoy los pescadores del lago de Tiberíades usan en el ejercicio de su oficio un aparejo exactamente igual al tipo insinuado. Se llama en árabe *šabakah*. F. DUNKEL lo describió acertadamente, junto con los otros tipos de redes usados allí mismo en nuestros días (5).

4. Los autores de la antigüedad clásica griega conocían perfectamente el sentido del vocablo ἀμφίβληστρον. Sus descripciones nos llevan, sin lugar a dudas, al mismo resultado. Basten dos ejemplos:

HESÍODO describe pormenorizadamente las figuras modeladas en el escudo de Hércules. En un punto de su narración nota sagazmen-

---

Biblia, BAC 1 (Madrid, 1944), 9.ª edición, 1959; J. M. BOVER, F. CANTERA y F. PUZO, *Sagrada Biblia* [4] (Madrid, 1957); AFEBE, *Santos Evangelios* [7] (Segovia, 1959); F. DE FUENTERRABÍA, *Los Santos Evangelios de Nuestro Señor Jesucristo*, (Estella, 1959). La página en cada caso según la cita bíblica.

(3) F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* [2] (Parisiis, 1931), 81.

(4) A. FERNÁNDEZ, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* [2], BAC 32 (Madrid, 1954), 233.

(5) F. DUNKEL, *Die Fischerei am See Genesareth und das Neue Testament*, «Biblica», 5 (1924), 375-390.

te: «Debajo (de los delfines) trepidaban peces. Y en la orilla estaba observando un hombre que pescaba. Tenía en las manos un ἀμφίβληστρον para peces, a punto de echar» (6).

HERODOTO, en su «Historia», habla extensamente de Egipto y de las costumbres de sus habitantes. Dice: «Contra los mosquitos, que son abundantísimos, usan estos ardides. A los que habitan en las partes altas de las lagunas les sirven las torres, adonde suben para dormir. Porque los mosquitos, a causa del viento, no son capaces de volar alto. Los que habitan en torno a las lagunas tienen pensado este otro ardid. Cada uno de ellos posee un ἀμφίβληστρον, con el cual de día caza peces, y durante la noche le sirve de este modo: Pone el ἀμφίβληστρου en torno al lecho en que descansa y después, metiéndose dentro, duerme debajo de él. Los mosquitos, si uno duerme envuelto en una capa o una sábana, pican a través de ellas; a través de la red (διὰ τοῦ δικτύου) ni tan sólo lo prueban, en absoluto» (7). No hay ninguna duda. Según HEDOROTO, el ἀμφίβληστρον es una red en forma de mosquitera para pescar peces (8).

Nuestro esparavel o rallo.—El ἀμφίβληστρον corresponde a un arte que entre nosotros recibe varias denominaciones. Las más significativas pueden reducirse a dos.

a) Esparavel (del catalán, *esparver*, del francés *espervier* [*éparvier*], del alemán *sparwer*, *sperber* [*sparwâri*], que significa gavilán) (9). Esa denominación, que delata la influencia de un ciclo cultural procedente del norte de Europa, le viene al arte de la semejanza en su uso con la manera fulmínea y segura con que el ave de presa atrapa sus víctimas.

b) Atarraya, tarraya, tarralla, rallo, rall, rai. Así denominado especialmente en nuestras costas canarias, meridionales y levantinas. Este nombre revela una infiltración cultural africana. COROMINAS deriva la palabra de la raíz árabe *ṭrḥ*, arrojar; de donde vendría

(6) HESÍODO, *Scutum Herculis*, 213-215; F. S. LEHRS, *Hesiodi carmina* (Parisiis, 1878), 25.

(7) HERODOTO, *Historiarum libri IX*, II, 95; ed. G. DINDORFIUS y C. MÜLLERO (Parisiis, 1877), 101.

(8) Para otros ejemplos véase STEPHANUS, *Thesaurus Graecae linguae*, II (Graz, 1954), 207-208.

(9) J. COROMINAS, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, I (Madrid, 1954), 316.

ṭarrāḥa (10). En cambio, DUNKEL ve en la palabra *ṭaraḥa* el amplio círculo o arco que forma el aparejo al ser echado (11).

c) Puede designarse el mismo objeto por otras expresiones, más o menos equivalentes, de uso nacional o local. El griego moderno, pongo por caso, al lado de ἀμφίβληστρον tiene ὁ πεζόβολος τῶν ἁλιέων (12) y en castellano, a veces, dice lo mismo la palabra *manga*. El esparavel es, de suyo, una red discriminativa. Su aptitud máxima la alcanza en una clase determinada de peces, sea por su género, sea por su colocación en los planos pesqueros, sea por sus querencias marinas. En esto se distingue esencialmente de la *sagena* o red barredera, la cual coge «todo género» de pequeños animales del mar (Mt 13,47).

Descripción del arte.—El esparavel o rall es una red arrojadiza que maneja cómodamente un solo hombre. Tiene base circular, figura cónica cuando está plegada, y, al largarla sobre los peces a voleo, desciende en forma de paracaídas con tal rapidez y tal traza, por efecto del lastre bien distribuído que lleva, que no les da tiempo para huir, quedando prendidos en ella o enredados en sus mallas. Al cerrarse, por medio de los plomos y bolinas o por la disposición hábil de unas guías, puede cobrarse fácilmente, gracias al cabo escurridizo que lleva en su vértice y ha quedado en manos del pescador.

Se echa desde la costa; raramente al largo desde una embarcación, a no ser en aguas de poco fondo o sobre bancos de peces. Si las condiciones son prometedoras, se esparce antes cebo. El modo más frecuente de echarla es el siguiente: El pescador aguanta con una mano la punta del cono y la cuerda, y con la otra sujeta el extremo final de la red a unos treinta centímetros de la tira de plomos, habiendo dispuesto cuidadosamente sobre su brazo o sobre el hombro el centro del arte bien plegado. Da entonces a todo su cuerpo un solo movimiento de oscilación o vaivén, y lanza la red con toda su fuerza, extendiendo oportunamente el brazo para que se abra en redondo en forma de mantel y caiga desplegada en la superficie del agua. Otras veces le imprime un movimiento de rotación, como si

---

(10) J. COROMINAS, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, I (Madrid, 1954), 316.

(11) F. DUNKEL, *Die Fischerei am See Genesareth und das Neue Testament*, «Biblica», 5 (1924), 376.

(12) Voz ἀμφίβληστρον: ΛΕΞΙΚΟΝ ΕΛΛΗΝΟΓΑΛΛΙΚΟΝ, τόμος α' (ἐν Ἀθήναις 1908) 239.

fuera un lazo. Después del hundimiento total, que suele ser justo y rápido, el pescador tira de la cuerda por el cabo que ha quedado en sus manos; pero no lo hace directamente, si no hay guías, sino dando alternativamente un solo paso a derecha y a izquierda, a fin de que los plomos se acerquen entre sí y cierren naturalmente la boca de la red. Después la cobra rápidamente con un movimiento brusco.

Es tal la eficacia del sistema que, según se ve hoy en el mismo lago de Tiberíades, rarísimamente se apunta echada baldía un pescador diestro. Se ha dado el caso de coger cuatrocientos peces de una vez. Actualmente, el uso del esparavel se halla extendido prácticamente por todo el mundo.

Me contaba hace muy poco el P. Andrés Fernández, eminente conocedor de la geografía palestinense y antiguo rector del Pontificio Instituto Bíblico de Jerusalén, que en uno de sus viajes científicos al lago de Tiberíades quiso hacer revivir con sus pocos acompañantes, junto a la misma iglesia del Primado en Tabga, el frugal desayuno de pan y pescado a las brasas, como el que preparó para los apóstoles pescadores Jesús resucitado en una de sus apariciones (Jn 21,9). Nada les faltaba, excepto el pescado. Llamó el padre a un pescador amigo suyo. Este, cogiendo al instante el *šabakah*, cobró allí mismo, en la orilla, con suma habilidad y presteza, peces más que suficientes para los reunidos.

Una de las veces que lo he visto utilizar con más habilidad y elegancia fue en el rompeolas del puerto en Palma de Mallorca, en un tranquilo atardecer de verano, sobre el azul perla de la bahía en calma. Pueden verse sugerentes ilustraciones de su forma y empleo en las siguientes obras, escogidas al azar entre las más asequibles: «Nouveau Larousse Illustré» (13), «Enciclopedia Espasa» (14), «Der Grosse Herder» (15), «The National Geographic Magazine» (16),

---

(13) Voz *épervier*, «Nouveau Larousse Illustré», 4 (París, sin fecha), 219.

(14) Voz *esparavel*, «Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana», 22 (Barcelona, 1924), 8-9.

(15) *Voz Fischerei und Fischereigeräte, Wurfnetz*, «Der Grosse Herder» 4, 4 (Freiburg im Breisgau, 1932), 982, 2.

(16) Buena fotografía de L. PÉREZ PARRA en el lago Chapala, México, F. SIMPICH, *Vignettes of Guadalajara*, «The National Geographic Magazine», 65 (3/1934), 340.

«Enciclopedia Italiana» (17), «Noticias de Actualidad» (18), «Catolicismo» (19) y en el diccionario «Alcover» (20).

Traducción exacta de los pasajes evangélicos.—Puesto cuanto antecede, será fácil volver sobre los pasajes del Evangelio que contienen o suponen la voz ἀμφίβληστρον, para intentar traducirlos fielmente.

1.º) Mateo 4,18: *Y caminando (Jesús) junto al mar de Galilea, vio dos hermanos, Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano, que estaban echando el esparavel en el mar, pues eran pescadores.* Basta poner la palabra técnica, esa u otra equivalente. Pero, si se quisiera, no sería inoportuno añadir junto a ella la palabra genérica «red», para hacer más comprensible el sentido y porque de este modo se explica razonablemente lo contenido en el tecnicismo.

2.º) Marcos 1,16. Para poder traducir exactamente este versículo de Marcos, es preciso resolver antes una cuestión previa. ¿El verbo griego ἀμφιβάλλω, en este texto, tiene sentido vago y genérico o bien técnico y específico? El sentido genérico sería «arrojar alrededor»; el específico o técnico, «arrojar el esparavel».

Varias razones inducen a creer que se trata de un verbo técnico, usado en el argot marinero. Son las siguientes:

1.ª *Vacilación de los copistas.*—Las ediciones críticas del Nuevo Testamento admiten unánimemente como segura la lección ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ. Sin embargo, algunos códices introducen variantes muy significativas.

---

(17) Voz *pesca, giacchio*, «Enciclopedia Italiana», 26 (Roma, 1935), 937-938 (La fotografía que aquí se presenta está sacada de J. R. HILDEBRAND, *The Greatest Voyage in the Annals of the Sea*, «The National Geographic Magazine», 62 (6/1932), 737. Recorre el viaje de Magallanes, y la fotografía es de Guam, Islas del Pacífico.

(18) «Noticias de Actualidad», publicado por USIS, 11 (1.º-6-1959), número 11, página 1.ª.

(19) G. DÍAZ YUSTI, *Ahora la estrella es de fuego: Hawai*, «Catolismo», segunda época (noviembre 1959), núm. 209, p. 9.

(20) Con un dibujo más fantasioso que exacto bajo la voz *rall:* A. M. ALCOVER, F. DE B. MOLL, *Diccionari Català-Valencià-Balear*, 9 (Palma de Mallorca, 1959), 111-112.

Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ[21]	1.	ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ
	2.	ἀμφιβάλλοντας τὰ δίκτυα
	3.	ἀμφιβάλλοντας ἀμφίβληστρον
	4.	ἀμφίβληστρον βάλλοντας
NESTLE[22]	1.	ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ
	2.	ἀμφιβάλλοντας τὰ δίκτυα
	3.	βάλλοντας ἀμφίβληστρον
MERK[23]	1.	ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ
	2.	ἀμφιβάλλοντας τὰ δίκτυα
	3.	ἀμφιβάλλοντας ἀμφίβληστρον
BOVER[24]	1.	ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ

Como se ve, BOVER las omite, porque a todas luces denotan un intento de explicar un pasaje difícil. Pero para nuestro caso son reveladoras. Los copistas, al no entender la fuerza técnica de la palabra fundamental, buscaron soluciones ineptas. La más simple es la añadidura del genérico δίκτυα ; la más sutil, la supresión en el verbo de la inquietante partícula ἀμφί, compensada por el sustantivo ἀμφίβληστρον, añadido furtivamente, si no quiere verse una crasa armonización con Mateo. Esto mismo induce a creer que el verbo ἀμφιβάλλω ha de tener algún sentido especial.

2.ª *Fuerza de la etimología.*—Admitida como genuina la primera lectura, el sentido genérico de la voz griega, que sería «echar alrededor», no puede aplicarse en este pasaje concreto. Porque Simón y Andrés «echarían entorno» las redes, estando en la orilla o en una barca. Es imposible en la orilla, según el sentido obvio. Pero tampoco en una barca. Nota muy bien DUNKEL que en el llamamiento de Jesús a otros dos apóstoles, Santiago y Juan, según se narra a continuación inmediatamente, se habla explícitamente de una barca (ἐν τῷ πλοίῳ) (Mc 1,19). Esto no se dice de Simón y Andrés. Algunos traducen mal —sigue DUNKEL—, Mc 1,19: «Y éstos (Santiago y Juan) estaban *también* en la barca». Así traducido el pasaje, su-

(21) Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ[2]. The British and Foreign Bible Society (London, 1958), 101.

(22) D. ERWIN NESTLE, *Novum Testamentum Graece* [18] (Stuttgart, 1948), 85. ID., K. ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine* [23] (Stuttgart, 1957).

(23) A. MERK, *Novum Testamentum Graece et Latine* [8] (Roma, 1957).

(24) J. M. BOVER, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina* [4] (Matriti, 1959).

pone lo mismo de Simón y Andrés. Pero la partícula *ως* no es comulativa, sino con más razón adversativa. De donde tendría que decirse: «*Mas* éstos (Santiago y Juan) estaban en una barca» (25). Lo cual supone que Simón y Andrés estaban en la orilla. Además, el inmediato gran fondo del Tiberíades hace posible ordinariamente esta pesca sólo desde tierra.

3.ª *El testimonio de los clásicos griegos.*—No faltan ejemplos en el mundo clásico griego que invitan a considerar al verbo, como ya incluyendo en sí la idea del instrumento con que se actúa. Baste uno solo. Está en una de las más líricas estrofas que Sófocles hace entonar al coro en un breve intermedio de «Antígona»:

> Κουφονόων τε φύλον ὀρνίθων ἀμφιβαλὼν ἄγει
> καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη
> πόντου τ'εἰναλίαν φύσιν
> σπείραισι δικτυοκλώστοις,
> περιφραδὴς ἀνήρ· κρατεῖ...

«Y la tribu de pájaros ligeros como el pensamiento, y las especies de bestias salvajes, y lo producido en el seno salado del piélago, todo, *echando alrededor la red*, lo arrastra con espirales hiladas de mallas, el hombre de sutil inventiva» (26). El participio carece de objeto, y el dativo modal afecta mejor al verbo principal (27).

4.ª *Mateo dilucida el sentido.*—Por el lugar paralelo de Mateo (Mt 4,18) sabemos ciertamente que Simón y Andrés arrojaban el ἀμφίβληστρον o esparavel. Si uno cada uno o uno solo los dos, no podrá saberse nunca de modo cierto con los datos que tenemos. Suele ser un instrumento personal, por muy asequible. Lo cierto es que el verbo ἀμφιβάλλω de Marcos, cotejado con la frase de Mateo βάλλοντας ἀμφίβληστρον, adquiere una fuerza técnica, específica y concreta.

---

(25) F. Dunkel, *Die Fischerei am See Genesareth und das Neue Testament*, «Biblica», 5 (1924), 387.

(26) Sófocles, *Antígona*, 342-347; C. Riba: Sòfocles, *Tragèdies*, I (Barcelona, 1951), 136.

(27) Esto mismo supone L. Rocci, *Vocabulario Greco-Italiano* (Città di Castello, 1939), 97.

5.ª *El mismo tecnicismo en los LXX.*—La fuerza técnica del verbo empleado por Marcos se infiere asimismo de un pasaje viejotestamentario en la versión griega de los LXX.

El libro de Habacuc es, muy probablemente, de la primera década del 600 antes de Jesucristo, cuando los babilonios (*kaśdîm*) consiguieron su hegemonía sobre occidente, gracias a la victoria de Karkemís. Habacuc, en bellísimos versos, se queja de que el injusto de su país prospere y el justo padezca y quede sojuzgado. Yahweh le responde y le dice que enviará un castigo arrasador que nada perdonará: son los *caldeos*. Pero Habacuc, considerando el proceder del invasor mesopotámico en su plan de matanzas atroces por las regiones del gran mar occidental —la costa del levante mediterráneo—, dirige una segunda querella a Yahweh, admirado de que prevalezca ese pueblo irresistible, más cruel e injusto que aquellos a quienes castiga. Yahweh le contesta después que si el justo queda salvado por su fidelidad y el impío condenado, con mucha más razón recibirá su merecido el invasor caldeo.

Segunda querella de Habacuc a Yahweh

(Hab 1,12-17)

¿No eres tú *el mismo*, oh Yahweh, desde siempre en el pasado
ni dejarás de serlo nunca, mi Dios y mi Santo?

Tú, Yahweh, lo has constituído para hacer justicia;
Tú, oh Roca, para castigo lo has establecido.

¡Oh, Tú, que tienes tan puros los ojos que no puedes ver el mal
ni puedes sostener la mirada contra el afligido!

¿Por qué, viendo a los pérfidos, quedas mudo,
cuando devora el malvado al que tiene más razón que él?

Trata a los hombres como peces del mar,
cual animalillos que no tienen jefe.

Sobre ellos tira con su anzuelo,
los cobra con su esparavel,

y recógelos con su red barredera,
alegre y jubiloso por su hazaña.

Por eso ofrece sacrificios a su esparavel
y quema incienso a su barredera;

porque gracias a ellos su porción es pingüe
y su comida suculenta.

Así pues, ¿ha de echar de continuo su esparavel,
estragando pueblos despiadadamente?

En estas pocas líneas, Habacuc introduce y desarrolla la imagen de una pesca copiosa. El esparavel en hebreo es *ḥrm*. La red barredera, *mkmrt*. No hay lugar a dudas sobre la naturaleza y uso del primer arte. Es interesante notar que unos versículos antes (v. 8), cuando se describe la ferocidad de los *kaśdîm*, aparece la definición real de esparavel, tal como nosotros lo concebimos y nombramos. Incluso pudiera haber sucedido que la imagen suscitada en el versículo 8, junto con el avance enemigo hacia el mar occidental, hubiese influído en el subsiguiente desarrollo poemático, obligando a especificar los instrumentos de pesca con las pertinentes consideraciones de carácter moral.

Se avalanzan sus jinetes desde lejos,
vuelan como ave rapaz que se precipita sobre la presa.

En el segundo hemistiquio, *nšr*, que CANTERA traduce por «águila» (28) y VACCARI por «buitre» (29), equivale sin duda a «gavilán» o «esparver», de lleno dentro del círculo pretendido de «ave de rapiña».

Interesa particularmente el versículo 17. En el original el verbo *rîq*, con complemento directo, exige convenientemente el sentido de «echar con profusión», como se puede verter un líquido (Zac 4,12) o echar una bendición (Mal 3,10). Así lo entendieron los LXX, que traducen: ἀμφιβαλεῖ τὸ ἀμφίβληστρον αὐτοῦ. La versión griega sigue más

(28) J. M. BOVER, F. CANTERA, F. PUZO, *Sagrada Biblia* [4], BAC, 25-26 (Madrid, 1957), 1173.

(29) *La Sacra Bibbia*, ed. Salani, vol. 7 (Firenze, 1955), 356.

hondamente la metáfora del contexto original y da un sentido técnico al verbo. El complemento, en este caso, podría considerarse como un acusativo interno, por ser de la misma raíz que el verbo y confirmar con énfasis lo que el mismo verbo ya expresa. Ahora bien, parece claro que Marcos copia inmediata, mediata o colateralmente esta expresión griega; pero, al suprimir el acusativo, deja la pura fuerza técnica incrustada en el verbo solo.

Así, pues, por todo cuanto antecede, me inclinaría a dar sentido específico o técnico al pasaje de Marcos, que traduciría de esta o parecida manera: *Y caminando (Jesús) a lo largo del mar de Galilea vio a Simón y a Andrés, el hermano de Simón, que estaban esparavelando en el mar, pues eran pescadores.*

El simbolismo de las redes.—Jesús tiene un lenguaje variado, profundo, oportuno y penetrante. Habla con palabras y hace hablar a los hechos. En esto último sigue una línea definida y constante, observada claramente por los profetas viejotestamentarios. El simbolismo es un método expresivo y pedagógico enraizado en el alma oriental y, en última instancia, hondamente humano. Es más elocuente y comprensivo a todas las capacidades un hecho que habla por sí solo sin palabras o la enseñanza de una verdad y una doctrina inculcada intuitivamente por un ejemplo, que muchos discursos sabiamente trabajados. Los símiles de la red barredera y del esparavel llevan en sí un mensaje de doctrina cristiana. Los hizo hablar Cristo. Escuchemos su lenguaje. Así como sería exagerado querer ver en todos los pormenores de las parábolas evangélicas un sentido recóndito, así sería superficial y minimista no querer apurar razonablemente el sentido que encierran. Explicitemos lo que el laconismo necesario de los Evangelios evidentemente supone.

1.° *El lenguaje del esparavel* (Mt 4,18).—Jesús pasa a lo largo del lago de Tiberíades por la orilla. En esto, halla dos pescadores. Uno se llama Simón, el otro Andrés. Son de una misma familia. Están pescando en aquel momento con esparavel. El arte requiere su habilidad. Cuidadosamente dispuesto en el antebrazo izquierdo, expedito, manejable, espera el momento oportuno. Ellos escrutan el fondo borroso, desplazándose lentamente por la orilla o, cuando más, dentro del agua a poca profundidad. No se confunden nunca. Cuando se pone a tiro una pieza considerable, casi siempre solitaria, un rápido movimiento echa a volea el aparejo que cae en el sitio previsto. El resul-

tado, favorable. Un buen ejemplar cobrado llena de alegría. Lo ponen en seguro, y otra vez a punto. Así aumenta la pesca. En esto, inesperadamente, el venerable rabí que los estaba observando, se les acerca y les dice.

—Venid tras mí, y haré que lleguéis a ser pescadores de hombres.

Con esa acción tan trivial de una pesca monótona y con las palabras de Cristo, queda esbozado de repente el trabajo apostólico en la conversión de las almas. Entrega al oficio, habilidad, paciencia y constancia, sabia atención, sobre todo ágil sorpresa aprovechando toda oportunidad para atraer hombres a la verdadera Iglesia y a la salvación. Este punto de vista queda confirmado por las cualidades que tiene, para lograr un fin de signo contrario, el antiapóstol, el Maligno, según el testimonio del pescador Simón Pedro: *Sed sobrios, vigilad; vuestro adversario* (ἀντίδικος), *el diablo, como león rugiente anda en torno buscando a quien devorar; al cual resistid firmes en la fe* (1 Pe 5,8-9).

2.° *Lenguaje de la red barredera* (Mt 13,47-50).—A la acción individual del pescador con rallo va contrapuesta la acción colectiva. En alta mar. Un nutrido equipo de hombres bregados. Largas redes en barcas adecuadas. Una gran captura, «de todo género», de toda clase de peces marinos, buenos y malos. La gran halada a la playa. Allí la selección: lo bueno aparte, cuidadosamente; lo malo, desechado.

En vigorosos trazos el símil, tomado de la realidad cotidiana, describe un hecho futuro certísimo, pero de resonancias gigantes, escatológicas. El equipo de pescadores representa a los ángeles; la gran redada es la humanidad; la selección —punto clave de la parábola—, el último juicio en sus efectos. Los buenos —la comparación no se extiende a todos los pormenores de la narración—, el grupo salvado, eternamente feliz; los malos, un montón reprobado, desecho definitivo.

¿Quién es incapaz de comprender estas enseñanzas o quién puede olvidar ya su significado? Son luz de verdad que acucia a obrar bien y sabiamente, en lo generoso o en lo necesario, en orden a un resultado trascendente e inapelable. Todo ello se ha logrado jugando de modo admirable, por la naturalidad y sencillez, con la imagen de una red barredera y de un esparavel.

Sebastián Bartina, S. I.

Facultad de Teología, San Cugat del Vallés (Barcelona).

NOTAS

La vocación de Natanael y el Salmo 24

Cuando Natanael oyó hablar por primera vez de Jesús como del hombre anunciado por Moisés y los profetas, contestó: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» En cambio, poco después confesaba: «Tú eres el Hijo de Dios, Tú eres el Rey de Israel» (1). La causa de un cambio de opinión tan radical fue el breve diálogo sostenido con el Maestro.

Le vio Jesús llegar, y dijo de él: «Verdaderamente, he aquí un israelita, en el que no hay dolo». No dijo estas palabras cuando aún Natanael no las podía oir, sino cuando estaba en su presencia, puesto que él se dió por aludido y respondió: «¿De dónde me conoces?». Teniendo en cuenta que Jesús no solía hacer el panegírico de una persona delante de ella misma (2), causan alguna extrañeza estas palabras suyas, que podrían sonar a lisonja. Enseguida veremos que su intención deliberada no fue halagar vanamente al futuro discípulo, sino sentar una premisa del raciocinio que le había de convencer.

Porque a la pregunta ingenua de Natanael, respondió: «Antes de que Felipe te llamase, cuando estabas debajo de la higuera, yo te vi». Estas palabras, para nosotros enigmáticas, fueron para el recién venido un rayo de luz, que le hizo abandonar su escepticismo y confesar con decisión: «Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel».

Si queremos entender todo esto, tenemos que suponer que el haber visto Jesús a Natanael cuando estaba debajo de la higuera, su-

---

(1) Ju. 1,40-49.

(2) Hizo el de S. Juan, cuando estaba ausente (Mt. 11,7-11). Y si el de la mujer pecadora lo hizo en su presencia, fue para deshacer el escándalo de Simón el fariseo (Lc. 7,36-50).

ponía un poder sobrenatural. Por lo mismo, no podía referirse al hecho de verle exteriormente, porque esto lo podía hacer cualquier mortal, sino que se trataba de algo, que por una parte relacionaba a Natanael debajo de la higuera con el hecho de ser verdaderamente un israelita en el que no había dolo, y por otra parte no podía percibirse externamente. Debía de ser por lo tanto un pensamiento, un deseo o un afecto no manifestados, que a quien los conociese, demostraría que Natanael era un israelita sin dolo. Por eso todos los exégetas llegan a la conclusión de que Jesús había leído en el interior de Natanael, y que éste, al darse cuenta de ello, reconocía su poder sobrenatural.

Pero siempre queda un enigma. ¿Qué pensamiento era ése que había en el interior de Natanael cuando estaba debajo de la higuera, y que Jesús leyó de un modo sobrenatural? Nunca podremos saberlo con certeza. Pero séanos permitido proponer una hipótesis, que arrojaría nueva luz sobre todo este pasaje de la vocación de Natanael (3).

El dato básico para nosotros es que aquel pensamiento tenía alguna relación con el verdadero israelita en quien no hay dolo.

Partiendo de aquí, no nos extrañaría nada que Natanael, cuando estaba debajo de la higuera —lugar al que los rabinos acostumbraban a retirarse para estudiar— (4), estuviera pensando si él ajustaba o no su conducta a la que debía ser la de un israelita sin dolo. Cuando luego oyó decir a Jesús que él era un israelita sin dolo, no parece que dió demasiada importancia a la coincidencia. Pero cuando Jesús le dijo que sabía esto porque le había visto cuando estaba debajo de la higuesa, se dió cuenta de que las palabrs de Jesús eran intencionadas, que respondían a lo que él había estado pensando, y suponían por lo mismo un conocimiento sobrenatural.

Si tenemos en cuenta que la fuente del pensamiento religioso y piadoso de los hebreos eran los Libros Sagrados, es muy natural que, para saber cómo debía ser el verdadero israelita, hubiera recurrido Natanael a ellos. Si hubiera algún texto de la Biblia que, al

---

(3) Dicho sea con perdón de Maldonado, que advertía: «Quaerere quid Nathanael sub ficu egerit, nescio an satis moderati sit ingenii.» El no parece considerar otra posibilidad que el averiguar lo que hacía. Creemos que ofrece mayores posibilidades lo que pensaba.

(4) R. BULTMANN,: *Das Evangelium des Johannes*, 73.

mismo tiempo que se prestara a esta meditación de Natanael, arrojase alguna luz sobre todo el pasaje, no dudaríamos en aceptar la hipótesis de que en él había estado pensando.

Creemos que este texto existe en el Libro de los Salmos. En dos lugares de este libro se establece un código de moralidad: en el Salmo 15 y en el 24. En el Ps. 15 no se habla para nada del «dolo», pero en el Ps. 24 sí. En él leemos:

«¿Quién subirá al monte de Yahvé, y se estará en su lugar santo? El de limpias manos y puro corazón, el que no lleva su alma al fraude y no jura con dolo. Ese alcanza de Yahvé bendición, y justicia de Dios su Salvador. Esa es la raza de los que le buscan, de los que buscan el rostro del Dios de Jacob» (5).

Creemos que este texto ofrece base suficiente para meditar cómo debe ser el que aspire a ser incluído en la raza de los que buscan el rostro del Dios de Jacob, o sea entre los verdaderos israelitas, y que entre las condiciones necesarias enumera expresamente la ausencia del dolo.

Por otra parte, no estaba muy lejos la fecha de la Pascua, puesto que Jesús, después de asistir a las bodas de Caná, pasó unos pocos días en Cafarnaún, y subió a Jerusalén para celebrar la Pascua (6). Y siendo esto así, no puede parecer extraño que un israelita piadoso, que veía acercarse el día de subir a Jerusalén y entrar en el Templo, hiciese objeto de su meditación un Salmo que dice: «¿Quién subirá al monte de Yahvé y se estará en su lugar santo?» Nos parece que esto es muy verosímil, y que arroja nueva luz sobre el proceso mental de Natanael y sobre la intención que encerraban las palabras de Jesús.

Pero creemos que no termina aquí, y que también nos ayuda a entender lo que Jesús añadió después.

Al ver la impresión que su poder de leer el pensamiento había producido en Natanael, le dice Jesús: «¿Porque te dije que te vi debajo de la higuera, crees? Mayores cosas que éstas verás». Y añadió: «En verdad, en verdad os digo, veréis el cielo abierto, y a los ángeles del cielo subiendo y bajando sobre el Hijo del Hombre».

---

(5) Ps. 24,3-6.
(6) Ju. 2-12 s.

Es evidente que Jesús promete la contemplación de un hecho, que probaría el carácter sobrenatural del Maestro con más fuerza que la facultad de leer el pensamiento ajeno. Es posible que esta promesa de «mayores cosas» entrañara también la idea de que ellas harían patente en Jesús una categoría sobrenatural más elevada aún que la intuída por Natanael.

Jesús promete este hecho extraordinario, y lo describe con palabras que recuerdan la visión de la escala de Jacob (7). Por eso, para comprender mejor lo que Jesús promete, conviene recordar en qué consistió aquella visión.

Jacob se había acostado reclinando su cabeza sobre una piedra, y «tuvo un sueño, en el que veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios. Sobre ella estaba Yahvé, que le dijo: «Yo soy Yahvé, etc...» Las palabras de Yahvé contenían una triple promesa: la posesión de aquella tierra, la multiplicación de su descendencia y la bendición que por él y su descendencia alcanzaría a todas las naciones de la tierra.

Cuando Jacob se despertó, dijo: «Ciertamente está Yahvé en este lugar, y yo no lo sabía.» Y añadió: «Qué imponente es este lugar. No es sino la casa de Dios y la puerta de los cielos». Y poniendo en pie aquella piedra, derramó aceite sobre ella, y llamó a aquel lugar Bethel.

Tanto el nombre de Bethel como el óleo derramado sobre la piedra demuestran que, a partir de este momento, aquella piedra era para Jacob un *bethil*. El texto no dice expresamente que también lo fuese antes, pero lo hace suponer. Las palabras de Jacob «Está Yahvé en este lugar y yo no lo sabía», no obligan a pensar que Jacob desconociese la omnipresencia de Yahvé. Lo que él parece expresar, es que aquel lugar era un santuario —«casa de Dios y puerta de los cielos»— y que él, antes de su sueño, no sabía que fuese tal. En el sueño se le habría revelado una realidad sobrenatural inherente a aquel lugar, que de otro modo resultaba imperceptible. Aquel lugar era casa de Dios y puerta de los cielos. Esto es lo que él vió. La comunicación de este lugar con los cielos. La escala llegaba hasta los cielos, y en lo alto estaba Yahvé, mientras por la escala subían y bajaban sus ángeles.

(7) Gn. 28,12.

Nótese que los ángeles no traen nada a Jacob, ni Jacob envía nada a los cielos por medio de ellos. Es Yahvé quien directamente habla al patriarca. Los ángeles no son otra cosa que el cortejo celestial de Yahvé. Para comprender por qué subían y bajaban los ángeles, conviene tener presente que en las tradiciones religiosas de la familia de Jacob debía de conservarse vivo el recuerdo de las costumbres mesopotámicas. En aquella tierra, de la que eran oriundos no sólo su abuelo paterno sino también su madre, una parte importante del culto se desarrollaba en el *zigurat* o torre escalonada. En la parte más alta de la torre estaba el santuario de la divinidad celeste. Hasta la puerta de este santuario subían —por lo menos en el *zigurat* de Ur— tres escaleras: una de frente, que parece haber estado reservada a determinadas personas privilegiadas, como la puerta de que habla Ezequiel (8), y otra por cada uno de los dos costados. Por una de estas escaleras laterales subían los fieles, hacían su adoración delante de la puerta del santuario en que residía la divinidad, y bajaban por la escalera opuesta (9). De un modo parecido, en la visión de Jacob los ángeles que subían y bajaban por la escalera que llegaba hasta el cielo, tendrían la misión de adorar a Dios, y constituirían el culto invisible de los cielos, que imitan los hombres en la tierra. No tendrían por lo tanto en este lugar una misión de mediadores entre Dios y Jacob, sino que formarían el cortejo de Dios.

Una vez precisado esto, no sería difícil aplicarlo a la promesa de Jesús: «Veréis el cielo abierto, y a los ángeles del cielo subiendo y bajando sobre el Hijo del Hombre.»

Los exégetas se han preguntado cuándo se ha cumplido esta promesa, y en vista de que no se puede señalar una ocasión determinada, se inclinan muchos a decir que por los milagros de Jesús conocerían los Apóstoles que el cielo estaba abierto y que los ángeles subían y bajaban trayendo y llevando mensajes de Jesús al Padre, y del Padre a Jesús (10). Fácilmente se ve que esta explicación carece de fundamento sólido.

---

(8) Ez. 46.

(9) Cfr. E. Burrows: *The Gospel of the Infancy and other biblical Essays*, 130 s.

(10) Lagrange: *Evangile selon Saint Jean*, 52. Brann: *Sainte Bible* (Pirot) IX 327. W. Leonard: *Verbum Dei* III 785 s.

Por una parte, es ajena al Evangelio la idea de que los ángeles sirvan de intermediarios entre el Padre y Jesús. Este oficio lo ejercen con otras personas: con María, Zacarías, José, las mujeres que van al sepulcro, etc. (11). Pero no con Jesús. A Jesús le sirven como subordinados suyos, v. g., después de las tentaciones (12), como lo habrían hecho, si él lo hubiera querido, para impedir que fuese entregado a los judíos (13). Sólo en su humillación del Huerto de los Olivos le confortó un ángel (14). Es pura fantasía decir que Jesús estaba en continua comunicación con el cielo por medio de los ángeles, porque Jesús, en virtud de su unión hipostática, no necesitaba de ángeles para comunicarse con Dios.

Y por otra parte, la alusión a la escala de Jacob tampoco lo exige, ya que en aquella visión los ángeles no pertenecían a la comunicación de Dios con Jacob, sino a la majestad de Dios. Apoyados en esta alusión, más bien tendríamos que decir que los ángeles que un día subirán y bajarán sobre el Hijo del Hombre, constituyen también una manifestación de la majestad divina.

Parece que no anda descaminado J. H. Bernard (15), cuando dice que en esta tarea de determinar a qué hecho futuro se refería Jesús, podría darnos alguna orientación la denominación de «Hijo del Hombre», con que en este lugar se designa a sí mismo.

Y efectivamente, aunque Jesús se dió este nombre repetidas veces y en ocasiones muy distintas, lo hizo con relativa frecuencia en un contexto escatológico (16). La visión de Daniel (17), de donde está tomado, ha sido interpretada por el mismo Jesús en ese sentido. Cuando el Sumo Pontífice le preguntó si era el Mesías, contestó: «Yo soy». Y como prueba de lo que decía, añadió: «Y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder, y viniendo sobre las nubes del cielo» (18). Y en otra ocasión decía a sus discípulos: «Ha de venir el Hijo del Hombre en la gloria de su Padre, acom-

(11) Lc. 1,26-38, 11,22; Mt. 1,20; 2,13.19; 28,1-7; Mc. 16,5-7; Lc. 24,4-8; Ju. 20,12.

(12) Mt. 4,11.

(13) Mt. 26,53.

(14) Lc. 22,43.

(15) J. H. BERNARD: *Gospel according to St. John*, 68.

(16) BERNARD, *l. c.*, p. CXXVII-CXXX.

(17) Dn. 7,12 s.

(18) Mc. 14,61 s.

pañado de sus ángeles, y entonces pagará a cada cual conforme a sus actos» (19). En ambos lugares se sirve de la visión de Daniel, para referirse a su venida escatológica.

De un modo parecido la promesa, que Jesús hizo a Natanael y a los demás discípulos, puesto que nunca se ha verificado en su vida mortal, debe entenderse del triunfo último de Cristo.

Muchos rechazan esta idea, porque sería querer fundamentar la fe de Natanael en un hecho demasiado lejano. Pero esto entraba en la manera de Jesús. Cuando los judíos le preguntaban, el día de la expulsión de los mercaderes del Templo, qué señal les daba, que acreditase su autoridad para obrar así, no les dio una señal inmediata, sino su resurrección (20). Y a los que se escandalizaban porque decía que era el pan bajado del cielo, les argüía: «¿Pues si viéreis al Hijo del Hombre subir a donde estaba primero?» (21). Tal parece ser también su argumentación con Nicodemus (22).

Se objetará que tenía que ser un hecho que habían de presenciar Natanael y sus compañeros. Pero eso mismo sucede con la venida para el juicio referida en Mt. 16,27: «En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes, que no gustarán la muerte sin que antes vean al Hijo del Hombre viniendo en su realeza.»

Por lo tanto, lo que han de ver Natanael y sus compañeros, es el triunfo definitivo de Cristo. En él se funden la visión de Daniel y la de Jacob. En conformidad con la primera se perfila la figura del Hijo del Hombre, que recibe el reino eterno. De la segunda se toma la representación de la puerta del cielo, ante la cual volvemos a encontrar a los ángeles que forman el cortejo divino. Sino que esta vez, no se cita expresamente a Yahvé. Los ángeles se relacionan directamente con el Hijo del Hombre y parecen formar su cortejo. Sin duda porque él es Dios.

Si volvemos ahora a nuestro Salmo, veremos que, a continuación de las palabras antes citadas, describe con breve grandiosidad la entrada de Yahvé en su morada. Y no podemos resistir a la idea de acomodar aquellos versículos a la entrada de Cristo triunfador

(19) Mt. 16,27.
(20) Ju. 2,18-22.
(21) Ju. 6,63.
(22) Ju. 3,12 s.

en los cielos como «Rey de la gloria». Se diría que habían sido escritos para esta ocasión. Tal es la justeza con que a ella se adaptan.

Y precisamente esto nos vuelve a dar un argumento para sospechar que las palabras de este Salmo eran las que meditaba Natanael debajo de la higuera. Porque, en este caso, el hilo conductor del pensamiento de Cristo, para pasar del asunto del israelita sin dolo al de su futura entrada triunfal en la gloria, no sería solamente el pasar de una manifestación sobrenatural a otra incomparablemente mayor, sino que estaría también formado por el desarrollo paralelo del texto del Salmo. Así como el Salmo afirmaba que había que ser un israelita sin dolo para subir al monte santo y asistir a la entrada solemne de Yahvé en su morada, así Jesús, reconociendo que Natanael era un israelita sin dolo, le anunciaba que un día asistiría a la entrada solemne del Hijo del Hombre en los cielos.

Claro que esta última promesa queda un poco velada por el misterio, pero, si el pensamiento de Natanael estaba fijo en el Ps. 24, podía él con más facilidad que nosotros vislumbrar, aunque no comprender, algo de lo que Jesús prometía, ya que éste aceptaba su confesión de que era el Mesías, y añadía el recuerdo de la visión de Daniel combinado con la alusión a una puerta del cielo solemnemente abierta. Tan bueno era lo que había salido de Nazaret.

JESÚS ENCISO VIANA

La lengua y la base lingüística del Rollo de Isaías

La bibliografía sobre la literatura de Qumrán comienza a ser abrumadora y, sin embargo, se está todavía bien lejos de haber agotado todas sus posibilidades y de haber visto todos sus aspectos. Muchas veces se ha contado ya la historia del descubrimiento y mucho se ha escrito y discutido sobre la identificación de la Secta de Qumrán, sobre su organización y reglas, sobre sus relaciones con el Cristianismo. Otros han dedicado y dedican su trabajo a la publicación e interpretación de los textos —trabajo el más fundamental y desagradecido— y otros se interesan de los textos bíblicos para fines de crítica textual, propósitos exegéticos, etc., etc.

Uno de los aspectos no menos importantes de la Literatura de Qumrán es el *lingüístico*. Los manuscritos son testigos de la evolución de la Lengua hebrea y aramea, de su ortografía, vocabulario, gramática, etc., en un período de singular interés, puesto que en él no abundaba la documentación. Se explica que este aspecto no haya sido hasta ahora de los más favorecidos: en primer lugar, presupone la edición de los textos, la cual es hasta ahora parcial y, en segundo lugar, no es la Lingüística una ciencia popular de fácil alcance y de interés universal (1).

---

(1) Entre los trabajos de Lingüística qumránica, se puede recordar: Z. Ben-Hayyim, *Traditions in the Hebrew Language, with Special Reference to the Dead Sea Scrolls*, «Scripta Hierosolimitana» IV (1958), 200-214; P. Kahle, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften*, ThLZ 74 (1949), 91-94; El mismo, *Die hebräische Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart, 1951; E. Y. Kutscher, *Dating the Language of the Genesis Apocryphon*, JBL 76 (1957), 288-292; El mismo, *The Language of the Genesis Apocryphon: a Preliminary Study*, «Scr. Hieros», id., 1-35; M. H. Goshen-

El propósito de estas páginas no es otro que el presentar un libro de los más recientes sobre la literatura de Qumrán y de gran importancia para el aspecto en cuestión, cual es el libro del profesor E. Y. KUTSCHER, *La lengua y la base lingüística del Rollo de Isaías* (2). Esta presentación será un resumen de su contenido, quizá de interés para quienes no puedan leer el libro mismo en hebreo.

* * *

La tesis fundamental del libro es que la lengua del Rollo representa la lengua que predomina en Palestina en los últimos siglos anteriores al Cristianismo.

La demostración de esta tesis se basa, en primer lugar, en la manera de escribir los *nombres propios*, enteramente semejante a la de los libros bíblicos más tardíos. Así, el nombre דרמשק aparece siete veces en esta misma forma; de los libros bíblicos sólo las Crónicas la emplean; los demás escriben דמשק. Los nombres teofóricos tienen en el masorético forma larga (יברכיהו, ישעיהו...), excepto el nombre de אוריה; en el Rollo sólo en dos casos ocurre la terminación *vaw*, empleando los demás la forma corta (ישעיה...). La forma larga es característica de los escritos preexílicos (cf. Lachish); la corta es propia de los escritos del Segundo Templo (Esd., Neh., Elefantina, Inscrip. de Jerusalén) y de los escritos mishnaicos. Los nombres דויד, ירושלים con *yod* son propios de esta misma época.

Otro indicio de época tardía es la *scriptio plena*. Cuanto más se retrocede en el tiempo, la escritura deviene más defectiva (cf. *Inscripciones*). Las inscripciones antiguas carecen en absoluto de *ma-*

GOTTSTEIN, *Linguistic Structure and Tradition in the Qumran Documents*, ib., 101-136; CH. RABIN, *The Historical Background of Qumran Hebrew*, ib., 144-161; R. MEYER, *Das Problem der Dialektmischung in den hebräischen Texten von Chirbet Qumran*, VT 7 (1957), 139-148; M. WALLENSTEIN, *Some Lexical material in the Judean Scrolls*, VT 2 (1952), 211-214; El mismo, *Some Aspects of the Vocabulary and Morphology of the Judean Scrolls*, VT 7 (1957), 209-213.

(2) E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll*. Jerusalem, 1959. At the Magnes Press. The Hebrew University. 20 + 259 + XII (en hebreo). El libro contiene cinco partes: I, *La Lengua del Rollo y su base* (1-70); II, *Las fuentes* (71-409); III, *Apéndices* (411-454); IV, *Adiciones y correcciones* (455-500); V, *Indices de palabras* (501-529).

tres lectionis; gradualmente van apareciendo, pero la escritura sigue siendo defectiva; la inscripción de *Siloé* escribe *waw* y *yod* plenas, cuando son radicales (quizá diptongos); lo mismo en *Lachish*, pero ya en algunos casos como vocales largas. La situación es idéntica en las Inscripciones arameas. La escritura se hace más plena, cuanto la época es más tardía. El texto del Rollo procede de un texto de escritura defectiva, pero él mismo emplea la escritura plena. Ello se explica fácilmente cuando se trata de *waw* y *yod* como *matres lectionis*; pero ¿para qué casos como éstos: רואש por ראש, לוא por לא, כיא por כי, מיא por מי, עמוא por עמו, כוה por כה, etc.? ¿Para qué esta «modernización» en la escritura?

La explicación nos la da el estudio de la *situación lingüística* de esta época. Al regreso del exilio ya no se habla fácilmente en Palestina el hebreo clásico (Neh. 13,24). En su lugar comienza a predominar un dialecto, que más tarde será el *hebreo mishnaico* (3). Y, sobre todo, es el *arameo* la lengua que conquista el lugar del hebreo clásico. El arameo comienza a entrar por Siria, en donde se encuentran sus primeras inscripciones. En Palestina no era todavía comprendido por el pueblo en el siglo VIII (II Re 18,26; Is. 36,11), pero era ya la lengua «internacional». Los persas la extienden desde la India a Elefantina. A la caída del Imperio persa sigue aún el arameo como lengua predominante, como demuestran los dialectos nabateo y palmirense. En Siria y Canaán se hace lengua popular, de las masas, absorbe el hebreo y el cananeo, y hasta entra a tomar parte en los Escritos sagrados (arameo bíblico; luego Targum Onquelos, etc.). En Palestina (arameo occidental) es conocido bajo

(3) Creencia unánime era en el siglo pasado (y aún hoy dominante), que el arameo había reemplazado *totalmente* al hebreo como lengua hablada en Palestina. Cr. G. DALMÁN, *The Words of Jesus*, Edinburgh, 1902; el mismo, *Jesus-Jeshua. Studies in the Gospels*, London, 1929 (ambas obras traducidas del original alemán); actualmente, M. BLACK, *An Aramic Appoach to the Gospel and Acts*. Oxford, 1946; el mismo, *The Recovery of the Language of Jesus*, NTS 3 (1956/7), 305-313. Desde hace algunos años se está abriendo camino la hipótesis de que el *hebreo mishnaico* representa una lengua hablada en alguna parte de Palestina en la época del Segundo Templo. Cf. M. H. SEGAL, *Misnaic Hebrew and its Relation to Biblical hebrew and to Aramic*, JQR 20 (1909-10), 647-737; el mismo, *Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford, 1927; H. BIRKELAND, *The Language of Jesus*, Oslo, 1954. E. Y. KUTSCHER es del mismo parecer, así como en general la «Escuela de Jerusalén», cf. CH. RABÍN, *l. c.*, p. 145 ss.

tres dialectos: galileo, arameo cristiano palestinense, y samaritano. Pero es indudable que en la época del Segundo Templo existe aún en otros dialectos (entre los ammonitas, los moabitas, los árabes, los hijos de Asdod —Neh. 13,24— y los edomitas), de los cuales nada sabemos. Con Alejandro entra también el *griego* a hacer partes en la región.

Las gentes de Palestina se mueven entre todas estas lenguas. En el culto continúa el hebreo clásico como lengua sacra, pero la lengua hablada es otra. El hebreo clásico termina como lengua hablada y en la medida en que se habla aún hebreo, es el hebreo mishnaico. El arameo es dominante como lengua hablada (es un arameo popular y no precisamente el que reflejan las Inscripciones de Jerusalén y Ta'anît). Y es la segunda lengua del culto. Esta lucha de dialectos es el ambiente de origen del Rollo de Isaías; sus diferencias del texto masorético acusan este sincretismo lingüístico del momento (4).

En estas condiciones, la inteligencia del hebreo clásico de la Biblia por el pueblo común es parcial o mínima. El pueblo entiende este hebreo, en la medida en que sobreviene en el mishnaico o se deja captar a través del arameo. El que lee el texto sagrado lo interpreta a través de la lengua que él conoce y tiende a cambiarlo según lo que a él le dice. Quizá lo más accesible era el Pentateuco, por su más frecuente lectura en la Sinagoga (En ello se equiparan los judíos de Palestina a los de la Diáspora). Pero, de suyo, la lengua que está más cercana a la de la época es la de los libros tardíos (Crónicas, etc.).

A raíz de esta dificultad, piensa el profesor KUTSCHER, surgió, junto al texto oficial, un texto vulgar —y éste es el del Rollo—, que pretende al mismo tiempo hacer inteligible la lengua y evitar errores de lectura y de interpretación. El que escribe el Rollo, sustituye palabras, formas y frases difíciles por otras más conocidas; introduce en el texto su vocabulario, su fonética, su morfología y aún su sintaxis; raíces y formas arcaicas son, a veces, reemplazadas por

(4) Las fuentes para el estudio de la lengua de esta época son los restantes documentos de Qumrán, los libros bíblicos tardíos y la literatura mishnaica; el Pentateuco samaritano; el arameo del Imperio en el arameo bíblico y de Elefantina; los tres dialectos arameos occidentales: las transcripciones de los LXX, de Orígenes, de Josefo y S. Jerónimo.

otras más «modernas» e inteligibles. De aquí que su texto sea más de una vez más claro que el masorético (pero no necesariamente más original). A través de esta «modernización» se puede, pues, hasta cierto punto, suponer cuál era *su* lengua.

A fin de evitar errores de lectura, escribe לוא por לא (que según el arameo se pronunciaría לָא), רואש por ראש, כיא por כי, etc.; de aquí pasa a escribir plenas otras palabras que no son confundibles, como זואת, צואן, ... En una palabra, emplea los signos *yod*, *vaw*, *alef* y *he* para indicar sus vocales respectivas.

A pesar de este esfuerzo por evitar la pronunciación aramea, el arameo penetra sensiblemente en el Rollo. Y así el que escriba מזנים o מוזנים por מאזנים, עלוהי por עליו, עצרתה por עצרה, חשוכה por חשכה, ... La forma קטלתי para el fem. sing. aparece en un texto tan antiguo como Ju. 5,7, pero luego desaparece para volver a surgir sólo en los escritos tardíos hebreos por influencia del arameo. Este fenómeno es bastante frecuente, tanto en punto a vocabulario como a morfología; así מני es representado por ממני, aún en casos en que el sentido es simplemente מִן (y no ממני); y es que el arameo no conoce la expresión sino en el sentido de מני.

Con todo, el autor del Rollo intenta escribir y escribe en hebreo. Y el hebreo que personalmente le está más cerca es el tardío, especialmente el del cronista. Pero a la vez demuestra conocer el hebreo que luego será el mishnaico (aunque este punto no es tan fácil de precisar, pues teniendo este hebreo tanto de arameo, no se sabe en qué medida es el uno o el otro el que influye). El hebreo tardío (aparte del básico de su fuente) representa el elemento lingüístico más fuerte del Rollo (vocabulario, formas nominales, etc.). A base de este hebreo que él conoce más de cerca, hace las correcciones y simplificaciones antes aludidas. Estas coinciden más de una vez con correcciones recientes del texto y las confirman. Ello no quiere decir, como queda ya indicado, que formas difíciles del texto masorético no sean mejores, como confirma el ugarítico y otras fuentes.

Fruto del influjo del hebreo mishnaico se puede considerar la simplificación de formas de nombres, de tiempos y modos verbales, del uso de las conjugaciones.

Singularmente interesante para determinar la época del Rollo y el tipo del dialecto de su autor, es el estudio de las formas del *pro-*

nombre, bien separado, bien sufijo. Según la hipótesis de P. KAHLE, la forma de la seg. pers. sing. del pasado no sería קטלתְ sino קטלתָ, y la del nombre con sufijo de seg. pers. דברָך y no דברְך. Esta hipótesis se basa en que las transcripciones de la segunda columna de la Exapla de Orígenes emplea casi exclusivamente las primeras formas; y así sería con la puntuación babilónica y la israelita; las formas con vocal final serían creación de los masoretas por influjo del árabe, es decir, posteriores al siglo VII. Según KUTSCHER, esta hipótesis no tiene fundamento en la tradición babilónica ni en la israelita. Y menos en el Rollo, en donde encontramos las formas שמרתה y דברכה. Este hecho, enfrente de la anterior hipótesis, demuestra la existencia simultánea de dos dialectos hebreos, uno oficial (*standard*), que se usa en la lectura de la Sinagoga y que trata de conservarse lo más puro posible, y otro popular (*substandard*), que es la lengua vernacular y que cristaliza en el hebreo mishnaico, de las oraciones, etc. Las formas aducidas por KAHLE, o sea las transcripciones de Orígenes, S. Jerónimo, etc., estarían tomadas del segundo, mientras los manuscritos del M. M. muestran el uso de las terminaciones תה y כה.

En la línea de la *Fonética*, el dialecto del Rollo conserva los tipos nominales שולוח por שִׁלּוֹחַ, נודפים por נִדּוּפִים, עוזוז por עִזּוּז, ... Parece que la forma קְטוּל procede de קִטּוּל; la primera moción se convirtió en *i* (ִ) por razón de disimilación; y así, de חוצון, חיצון, de תוכון, תיכון, ... Pero los tipos mencionados del Rollo demuestran que esta disimilación no se produjo en su dialecto; ello quiere decir que pertenece, por este concepto, al dialecto *substandard*, el cual conserva en este caso una forma más antigua que el *standard*. Algo semejante ocurre en el arameo-cristiano de Palestina. En todo caso, el fenómeno de tal disimilación ya se había producido en esta época, como demuestran las transcripciones de los Setenta (*Siloam*, etc.). El hebreo ha conservado algunos tipos sin disimilar, por ejemplo, כִּתִּנֶת, que precisamente pasa del fenicio al griego disimilada (χιτών). El fenómeno es pues antiguo, pero en el Rollo no se opera, como en los casos citados y otros se puede constatar.

El tipo nominal קְטָל, que en la tradición tiberiana toma la forma קָטֶל, aparece varias veces en el Rollo en la forma קוטול (אוהול por אהל, פועול por פעל, שוחוד por שחד); ello no se debe a influjo de las guturales, pues en los LXX se encuentra la misma for-

ma en nombres sin gutural (Así, Μολοχ). Por este concepto el Rollo pertenece pues a la misma época de evolución fonética que los LXX. Pero, a la vez, se vuelve a encontrar en este punto parentesco con el arameo-cristiano palestinense (Así, קודוש juntamente con קודיש y קדוש). Este último parentesco supone su lugar de origen en Jerusalén o en sus cercanías.

La conversión de la *a* en *u*, delante de labiales y *resh* (מהורסיך por מהרסיך, קוברך por קברך), supone el Rollo en la línea general del arameo, y más concretamente de los dialectos arameos occidentales, así como en la del mishnaico.

Otro fenómeno corriente en los dialectos palestinos es la desaparición del *shewa'* móvil delante de *alef*, כילו por כאילו. Así en el Rollo זב por זאב, שריתו por שאריתו.

Por lo que respecta a las *guturales*, las muchas faltas en su empleo enseñan que en la época no distinguían entre א y ע, entre ה y ח; y quizá tampoco entre éstas y aquéllas. La א no se pronuncia: y así escriben נספים por נאספים; la ע parece que tampoco se pronuncia (וישה por ויעשה) o se confunde con la ח (así, סחורה por סעורה); confusión de ה por ח, en נרהב por נרחב.

Esto no quiere decir que las guturales desaparezcan; por el contrario, a través de los nombres propios de lugares que llevan gutural, se puede probar su existencia en Galilea aún en el momento de la conquista árabe, en el siglo VII. Esto mismo se prueba por las palabras arameas que se conservan en el árabe y por el actual dialecto arameo de Ma'lula'. Resulta, pues, que hay regiones en que no las saben pronunciar; otras, en cambio, las conservan. Esta caída de las guturales se debe a influencia griega. En las regiones en que ésta es mayor, las guturales desaparecen, puesto que el griego no las tiene. Esto quiere decir que la pérdida de las guturales, si bien termina por afectar también al pueblo (especialmente entre los samaritanos), comienza por las ciudades y por la capa culta de la sociedad. De este ambiente procede pues el Rollo: de gente culta de ciudad.

Sumando, pues, los elementos analizados, se viene al *resultado* de que la lengua hablada del que escribe el Rollo es, desde el punto de vista del vocabulario, un dialecto próximo o idéntico al mishnaico; pero no es lengua hebrea pura, sino una lengua mixta hebreo-aramea; su dimensión geográfica y social nos es desconocida. Des-

de el punto de vista gramatical, presenta particularidades semejantes al *substandard* de su época; pero, a la vez, ofrece aspectos que le suponen dialecto independiente, distinto tanto del *standard* como del *substandard*. El fenómeno, por ejemplo, de las guturales, le supone posterior a ambos, y, por otra parte, hay en él fenómenos que le avecinan al hebreo bíblico tardío. En resumen, desde el punto de vista de su lengua, pertenece al final del período del Segundo Templo.

Desde el punto de vista del *método* sus paralelos más cercanos son el Pentateuco samaritano y los Setenta En todos ellos hay la tendencia a «explicar» y «modernizar» el texto primitivo, para hacerle más fácilmente asequible. Según éste, el Texto masorético les supera en valor. Textos posteriores aventajan a otros más antiguos. El texto original se conservaba ordinariamente en el templo o en la sinagoga, amparado de modificaciones; los otros son textos que sirven a la popularización y a la divulgación; pasan a las manos del pueblo para lectura y están expuestos a cambios varios, según la manera de entenderlo de cada transcriptor. Para verificar su fidelidad hay que acudir una y otra vez al texto original. Esta es la diferencia que hay entre el Texto masorético de Isaías y el Rollo de Qumrán. Este quiere ser una «modernización» de un texto de escritura «defectiva». En donde encuentra *scriptio plena*, escribe pleno; en donde encuentra *scriptio defectiva*, escribe también frecuentemente pleno. Ello para facilitar a la gente sencilla la inteligencia de los textos antiguos.

* * *

Quien se ocupe de la lengua de los textos de Qumrán o de la situación lingüística de Palestina en estos siglos, encontrará en el libro del profesor E. Y. Kutscher la seria aportación de un conocedor de las lenguas semíticas, acepte o no todos sus puntos de vista. Las líneas fundamentales aquí esbozadas se basan, en el libro, en un análisis minucioso del material, difícil de lectura a no ser para el que esté inmergido en el estudio de las fuentes.

Angel González

Ms. 4065, pp. 83-84, de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo

(Nuevo fragmento del Targum de Onqelos en texto babilónico)

Un folio en pergamino, harto poco limpio. 28,7 × 21 cms. 2 columnas de veintiseis líneas por página. Contiene texto hebreo seguido del Targum de Onqelos a Exodo, 26:18-27:4. Los dos textos se suceden alternados y separados por dos puntos. El ms. es yemení, probablemente del s. XII-XIII. El carácter de la letra es el mismo carácter yemení de los mss. 4065, pp. 81-82, Ms. 4083, f. 11 de la misma Biblioteca de Estrasburgo, de los mss. 229 y 422 del Seminario Teológico Judío de Nueva York y de otro buen número de manuscritos yemeníes antiguos. El presente manuscrito se parece extraordinariamente, no sólo por la letra, sino por la forma de puntuar el texto hebreo, al ms. 422 de dicho Seminario Judío de Nueva York. El texto consonántico y vocálico parecen haber sido escritos por el mismo escriba; lo mismo las pocas notas masoréticas marginales, masora parva tiberiense, que se leen en el manuscrito y que se refieren al texto hebreo. La puntuación es babilónica superlineal simple para el targum, y superlineal alternada con vocales sublineales tiberienses para el texto hebreo. Como acontece en el manuscrito 422 del Seminario Judío neoyorkino y en otros, el *naqdán* yemení pone, en sistema tiberiense, el *segol* y el *ḥaṭef paṭaḥ* correspondientes a signos babilónicos difíciles de entender para un tiberiense. En el hebreo, no en el targum, se señalan los *rafés* con esa forma característica en que los mss. yemeníes antiguos de esta escuela reproducen el *qafia* babilónico.

La importancia de este manuscrito no está en el texto hebreo acomodado al sistema yemení-tiberiense; radica en el texto targúmico de Onqelos que se conserva en su pureza babilónica. Es otro fragmento

del Onqelos babilónico que viene a remediar nuestra penuria de manuscritos babilónicos del Exodo.

Este manuscrito no presenta correcciones de segunda mano. Sólo una mano yemení ha añadido en los márgenes algunas palabras árabes o hebreas sin importancia textual.

A continuación transcribimos el texto targúmico:

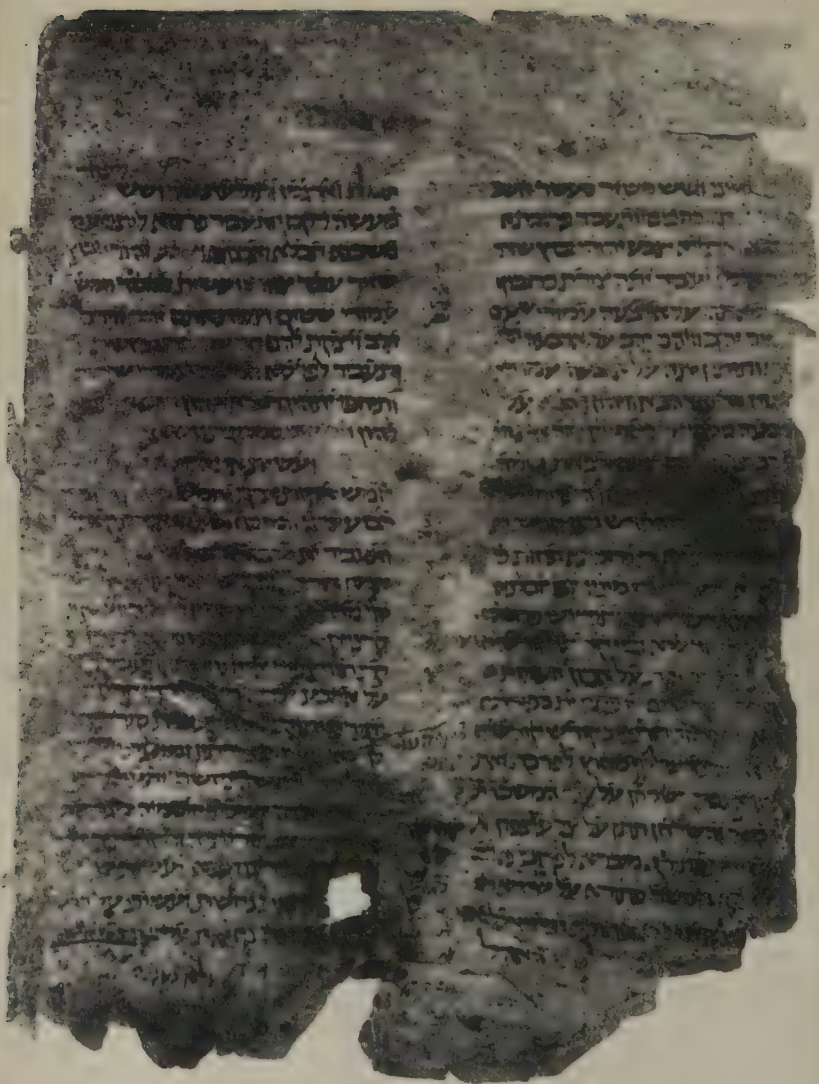
Ex. 26:17 ... לְדָפָּא חַד מַשְׁלְבִין חַד לְקַבֵּיל חַד כֵּין תַּעְבֵּיד לְכֹל דָּפֵי
מַשְׁכְּנָא 18– וְתַעְבֵּיד יָת דָּפֵיָּא לְמַשְׁכְּנָא עֵסְרִין דָּפִין (1)לְרוּחָ עֵיבָּר
דָּרוֹמָא 19– וְאַרְבְּעִין סַמְכִין דִּיכְסַף תַּעְבֵּיד תְּחוֹת עֵסְרִין דָּפִין תְּרֵין סַמְכִין
תְּחוֹת דָּפָּא חַד לְתְרֵין צִירוֹהִי וְתְרֵין סַמְכִין תְּחוֹת דָּפָּא חַד לְתְרֵין צִירוֹהִי
20– וְלִסְטַר מַשְׁכְּנָא תִּנִּינָא (1)לְרוּחָ צִיפּוֹנָא עֵסְרִין דָּפִין 21– וְאַרְבְּעִין
סַמְכֵיהוֹן דִּיכְסַף תְּרֵין סַמְכִין תְּחוֹת דָּפָּא חַד וְתְרֵין סַמְכִין תְּחוֹת דָּפָּא חַד
22– וְלִסְיָפֵי מַשְׁכְּנָא מַעְרְבָא תַּעְבֵּיד שִׁתָּא דָּפִין 23– וְתְרֵין דָּפִין תַּעְבֵּיד
(2)לְזָוָיֵת מַשְׁכְּנָא בְּסוֹפֵהוֹן 24– (3)וְיֶהוֹן מְכוֹנִין מִיל[רע וכחדא] יְהוֹן
מְכוֹנִין בְּרֵישֵׁיהוֹן בְּעִיזְקְתָא ח[דא כין] יְהֵי לְתַרְוֵיהוֹן לְתַרְתֵּין זָוָיָן יְהוֹן
25– (3)וְיֶהוֹן תְּמָנְיָא דָּפִין וְסַמְכֵיהוֹן דִּיכְסַף שִׁתִּין עֵסְרִין סַמְכִין תְּרֵין סַמְכִין
תְּחוֹת דָּפָּא חַד וְתְרֵין סַמְכִין תְּחוֹת דָּפָּא חַד 26– וְתַעְבֵּיד עַבְּרֵי דְּאָעֵי
שִׁטִּין חֲמ[שה] לְדָפֵי סְטַר מַשְׁכְּנָא חַד 27– וְחֲמִשָּׁה עַבְּרִין לְדָפֵי סְטַר
מַשְׁכְּנָא תִּנִּינָא וְחֲמִשָּׁה עַבְּרִין לְדָפֵי סְטַר מַשְׁכְּנָא לְסוֹפֵהוֹן מַעְרְבָא
28– וְעַבְּרָא מְצִיעָאָה בְּגוֹ דָּפֵיָּא מְעַבַּר מִן [סיפי] לְסִיפֵי 29– וְיָת דָּפֵיָּא
תִּיחֵפִי דְּהַבָּא וְיָת עִיזְקָתְהוֹן תַּעְבֵּיד דְּהַבָּא אַתְרָא לְעַבְּרַיָּא וְתִיחֵפִי יָת
עַבְּרַיָּא דְּהַבָּא 30– וְתָקֵים יָת מַשְׁכְּנָא כְּחֵילְכְּתֵיהּ דְּאִתְחֲזֵיתָא בְּטוּרָא
31– וְתַעְבֵּיד פָּרוֹכְתָא דְּתְכֶלָּא וְאַרְגְּוָנָא וְצִבְעָ זְהוֹרִי וּבוּץ שְׁזִיר עוֹבַד

(1) El *pataḥ furtivo* es un tiberismo explicable en una palabra como *rūḥ*.

(2) Edic. de *Onqelos* de Sabbioneta, 1557: לזוי. El Ms. quizá לזי.

(3) 2 m. וי.

Ms. 4065, p. 83, de la Bibl. Univ. de Estrasburgo. Ex. 26:17-30.



Ms. 4065, p. 84, de la Bibl. Univ. de Estrasburgo. Ex. 26:31-27:3.

אומן יעביד יתה צורת כרובין 32– ותיתין יתה על ארבעה עמודי
[ש]טין מחפן דהבא וויהון דהבא על ארבעה סמכין דיכסף 33– ותיתין
ית פרוכתא תחות [פור]פיא ותעיל (4) תמן מיניו לפרוכתא [ית] ארונא
דסהדותא ותפריש פרוכתא [לכון] בין קודשא ובין קודש קודשיא
34– ותיתין ית (5) כפורתא על ארונא דסהדותא בקודש קודשיא
35– [ות]שוי ית פתורא מיברא לפרוכתא ויית [מנר]תא (6) ביסטר פתורא
על (7) שידא משכנא דרומא ופתורא תיתין על סטר [ציפונא] 36–
ותעביד פרסא ליתרע משכנא תכלא וארגונא וצבע זהורי ובוץ שזיר
עובד ציור 37– ותעביד לפרסא חמשה עמודי שיטין ותיחפי יתהון
דהבא וויהון דהבא ותתין להון חמשה סמכין דנחשא

27:1– ותעביד ית מדבחא דאעי שיטין ח̇מ̇[יש] אמין אורכא וחמיש
אמין פותיא [מרבע] יהי מדבחא ותלת אמין רומיה 2– ותעביד קרנוהי
על ארבע זויתיה מיניה יהוין קרנוה[י] ותיחפי יתיה נחשא 3– ותעביד
פסכתירותיה למיספי קיטמיה ומגרופת [ומ]זירקוהי וצינוריתיה ומחתיתיה
לכ[ל מנוהי] תעביד נחשא.

A. Díez Macho-Teresa de J. Martínez

(4) 2 m. לת como Sabbioneta.

(5) Parece כ más que כ.

(6) Palabra borrada y sustituída por ליקביל, puesta encima probablemente por el mismo *naqddn*. Sabbioneta לקביל.

(7) El *naqddn* (cf. nota anterior) deja sin vocalizar esta palabra y añade encima סטר que es la lección de Sabbioneta.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatum versionem ad codicum fidem... cura et studio monachorum Abbatiae Pont. Sancti Hieronymi in urbe. XI. Libri Salomonis, id est, *Proverbia. Ecclesiastes, Cantica Canticorum.* Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1957.

Continuando la serie de la BSLVV, la comunidad de Benedictinos de S. Jerónimo, de Roma, ha editado su volumen XI, destinado a los tres primeros Sapienciales: *Proverbios, Eclesiastés* y el *Cantar de los Cantares.*

En resumen, como máximo elogio, pudiéramos decir que este último tomo publicado, siguiendo la misma trayectoria de los anteriores, no sólo los iguala, sino que, si cabe, los supera. Por consiguiente, todas las alabanzas que hicimos para los demás, deben aquí darse por supuestas para el presente.

Incluso es más rico en las fuentes usadas como base de la edición crítica. Son veintisiete los códices colacionados, o veintiocho, si se considera como distinto la reconstrucción del códice *Monacense* que hizo Dold. De ellos dieciocho ya lo fueron en los libros anteriores. Nueve, en cambio, aparecen ahora por primera vez. Entre ellos, la segunda Biblia de Alcalá, de tan estrecha afinidad con el *Toledano.* Además se han cotejado también tres fragmentos interesantes, no sólo por su antigüedad, que va del siglo VI al VIII, sino por la calidad intrínseca de su texto. Estos llevan las siglas *b k m.* Finalmente, como en los volúmenes precedentes, se han cotejado también otros elementos, que en el actual son quizá más copiosos, y van desde los *Comentarios patrísticos* a las *Ediciones* impresas, pasando por los *Correctoria.* Estos son tres, del siglo XIII; nueve son las ediciones impresas, sin duda todas de calidad, que parten de la Biblia de las 42 líneas de Gutenberg y acaban en la edición Clementina del año 1592. Finalmente, los *Comentarios* usados se elevan a una decena, entre los cuales figuran los de Gregorio de Elvira y Justo de Urgel al *Cantar de los Cantares.*

Con tan ricos materiales se construye un buen edificio. El Aparato crítico es tripartito. En él los códices pueden agruparse por familias, pero se aducen sueltos. De todos ellos, como base principal, se eligen tres: el *Sangermanense,* el *Covense* y el *Amiatino.* Pero, como el *Sangermanense* falta en *Eclesiastés* y *Cantar de los Cantares,* se suple con el códice *Metense.* Estos son los que principalmente aparecen en la primera parte del *Aparato.*

Tratándose de tres libros distintos, aunque los problemas del Texto generalmente sean comunes, cada uno de ellos puede tener sus casos particulares. Tal sucede, de una parte, con el *Cantar de los Cantares*, y de otra, con el libro de los *Proverbios*, donde son famosas las interpolaciones del texto que existen en la *Vulgata*. Más aún: esta diferencia puede encontrarse incluso en los códices, que en libros diferentes pueden tener distinto texto. En los Prolegómenos de este volumen se trata de esta cuestión.

No compartimos, claro está, de un modo absoluto las ideas en estos *Prolegómenos* expresadas, y quien siga de cerca nuestros estudios, podrá observar las diferencias que nos separan. Pero jamás nos empeñaremos en traer el agua a nuestro propio molino aprovechando la ocasión de hacer una crítica, para airear nuestras propias opiniones, imponiéndolas a los demás. Cada uno puede seguir su propio camino. Lo importante es hacer las cosas, y obras como ésta, de los PP. Benedictinos, honran la Ciencia Bíblica y constituyen por sí mismas una auténtica apología de la Iglesia Católica.

TEÓFILO AYUSO

M. C. DÍAZ Y DÍAZ: *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*. (Acta Salmanticensia). 2 vols. Universidad de Salamanca, 1958 y 1959.

La bibliografía hispánica está de enhorabuena. En los últimos años ha tenido muchos cultivadores, muy competentes.

Hace ya casi veinte años, en esta misma revista, poníamos de relieve esta actividad. Cierto, decíamos, que en España aún queda mucho por hacer. Pero nadie, por favor, hable ya de la selva virgen, porque resultaría un tópico absolutamente falso y trasnochado. Para lo cual ofrecíamos un índice impresionante de autores, tanto nacionales como extranjeros, dedicados a esta misión, y de los trabajos por ellos publicados.

En la última década esta faceta de la ciencia ha ido *in crescendo*. Bastará recordar, entre los extranjeros, la *Verzeichnis* de Fischer, para la *Vetus Latina* de Beuron, y la *Clavis Patrum Latinorum*, de Dekkers, dentro de la colección Sacris Erudiri, de Steenbrugge. En ambos se recogen por doquier las fuentes españolas.

Dentro de España, aunque no de autor español, se ha publicado por el Instituto Suárez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el magno *Repertorium* de Stegmüller, donde igualmente las fuentes hispanas se registran con profusión.

Ninguna de las obras precedentes, sin embargo, tratan *ex profeso* de esta materia. En cambio sí lo hace nuestro primer volumen de la *Vetus Latina Hispana*, dedicado exclusivamente al estudio de las fuentes hispanas.

Y ahora la obra del Profesor Díaz y Díaz.

Este incansable e insobornable hombre de ciencias, que durante varios años ha venido editando en varias publicaciones nacionales y extranjeras trabajos parciales sobre diversos temas de esta especialidad, nos ofrece ahora, recogido y sistematizado en dos volúmenes, el fruto de sus pacientes investigaciones.

El *Medioevo* para él empieza en el siglo VI, inaugurando la serie de *fuentes* el *Concilio Tarraconense*, del 516, que lleva el número 1. En cambio acaba a mediados del siglo XIV, siendo la última registrada *Hic iacet in pulcro*, de Iasperto Folcrado, del año 1348, que lleva el número 2.165.

Tiene, pues, el Indice 2.165 títulos, y este detalle pregona bien alto la riqueza en él atesorada.

Toda la obra va ordenada por siglos, y dentro de cada siglo, en lo posible, por años. Sigue, pues, fundamentalmente, un orden cronológico. Luego, dentro de esta división, mantiene cierto orden lógico, asignando a cada elemento su correspondiente número.

A su vez cada número es una sintética monografía de la respectiva fuente, en la que consta, de ser posible, el autor, la obra, el año, la edición, la bibliografía y los códices que nos transmiten. Un método muy parecido al que seguimos en nuestra *Vetus Latina Hispana*. Todo está perfectamente ordenado, descollando, sobre todo, el párrafo dedicado a los códices.

La obra va, finalmente, enriquecida en el segundo volumen con una serie de Indices, que hacen subir más todavía su mérito. Estos son cinco. El primero de escritores antiguos, tratados en el libro, con sus obras respectivas. El segundo, de epígrafes de las fuentes o *Incipit* de las mismas. El tercero, de los manuscritos, siguiendo un orden alfabético, por las ciudades en que se encuentran. El cuarto, de autores recientes citados. El quinto, de notas. Todos son utilísimos, pero sobre todo el segundo.

No podemos menos, pues, de aplaudir el esfuerzo realizado en esta magna obra, llevada a cabo con todo rigor técnico y científico. Puestos a hallar defectos, los hallaríamos, sin duda, tanto en la parte material de la impresión, como en la formal, sobre todo por la omisión de algunas fuentes y de la correspondiente bibliografía. Pero esto forma parte de lo estrictamente *humano*. Omisiones así las encontramos, por citar sólo a los modernos, en Dekkers, en Fischer, en Stegmüller, y en nuestra *Vetus Latina Hispana*. Pero esto no puede empañar el brillo de un oro de tantos quilates como es la obra del Profesor Díaz y Díaz, de la que ha de sentirse honrada la ciencia española.

TEÓFILO AYUSO

M. C. DÍAZ Y DÍAZ: *Anecdota Wisigothica*. I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda (Acta Salmanticensia). Universidad de Salamanca, 1958.

El Dr. Díaz y Díaz no es sólo un investigador, archivero o paleógrafo. Sino también un crítico. Sobre todo, un crítico en Patrología y Patrística.

Esta condición suya fué puesta ya de manifiesto repetidas veces en algunos trabajos publicados anteriormente, en controversia con otros autores. Pero resplandece de un modo especial en el volumen que estamos comentando.

En él se limita, como el mismo título indica, a la *época visigótica*, y, a tenor del subtítulo, a los *textos literarios menores*, dentro de esta edad. Y éstos, no de un modo *exhaustivo*.

No se trata, pues, de un tratado completo, sino de espigar como Ruth, en el campo de Booz, y de recoger, como los apóstoles, los relieves dispersos: *colligite quae superaverunt fragmenta.*

La labor del Profesor Díaz y Díaz en este libro, dentro de este orden, se circunscribe a los puntos siguientes: 1.º La producción literaria de Eutropio de Valencia, la cual se centra en la *Epistola de districtione monachorum* y la *Epistola de octo vitiis*. 2.º En la producción literaria de Valerio del Bierzo, limitándose, de un lado, al *De genere Monachorum*, y, de otro, al *Corpus* poético del mismo autor, formado sobre todo por la serie de los diversos *Epitameron*. 3.º Una serie de anónimos, integrado por el *Epitaphion Antoninae*, un sermón en honor de S. Félix de Gerona, un sermón para la *Vigilia Pascual* y la homilía *De monachis perfectis*. 4.º Finalmente, unas contribuciones al estudio de la pervivencia de Eugenio de Toledo.

El autor, en las introducciones especiales que dedica a cada uno de estos autores, estudia y discute con sagacidad poco común los problemas críticos e históricos que plantean, y hace luego con rigor técnico la edición crítica de los respectivos textos. Podremos en algunas ocasiones estar de acuerdo o no con los puntos de vista sustentados. Pero esto no importa. *In dubiis libertas*. Tenemos por norma, al juzgar la producción ajena, más que empeñarnos en aprovechar la ocasión para exponer, o imponer, nuestras propias opiniones, respetar las del autor del libro que venimos reseñando. Salvo que otra cosa exijan los derechos de la verdad. Pero aquí, por fortuna, la verdad exige de nosotros, más que nada, un aplauso sincero al Profesor Díaz y Díaz.

TEÓFILO AYUSO

ELMER E. FLACK, BRUCE M. METZGER: *The Text, Canon and Principal Versions of the Bible*. Michigan, Gran Rapids, 1956.

Este libro es un aparte del trabajo que, con el mismo título, para la *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, escribieron en colaboración varios profesores, especialistas en las materias que tratan. La parte del león, al menos a juzgar por el número de columnas, la lleva el Dr. Bruce M. Metzger, Profesor en Princeton y encargado del Nuevo Testamento en la referida Enciclopedia. Por eso figura su nombre al frente, junto con el del Profesor Elmer E. Flack, encargado del V. T., y Profesor de la Hamma Divinity School.

El libro no es voluminoso, pero todo él está admirablemente sintetizado.

Tiene tres partes, dedicadas respectivamente al *Texto*, al *Canon*, y a las *Versiones* de la Sagrada Escritura, seguidas de un Apéndice sobre las *Lenguas* de la Biblia.

El texto propiamente dicho, en la parte correspodiente al *Viejo Testamento*, corre a cargo del Profesor Flack, y la del *Nuevo*, a cargo del Profesor Metzger. Pero luego siguen tres artículos especiales. El primero, dedicado a los *Rollos* del Mar Muerto, por el Profesor M. Burrows, de la Universidad de Yale; el segundo, a los *Papiros* bíblicos y paleocristianos, y el tercero, a los *Leccionarios* griegos del N. T., ambos por el Dr. A. P. Wikgren, de la Universidad de Chicago.

La segunda parte, dedicada al Canon, ha sido también escrita por los profesores Flack y Metzger, para el Viejo y el Nuevo Testamento.

La tercera, que es la más amplia, trata de las versiones bíblicas. Es, igualmente, obra del Profesor Metzger, que trata de las antiguas y modernas traducciones de la Biblia. Incluye, entre aquéllas, las versiones latinas, siríacas, aramaicas, cópticas, góticas, arameas, georgianas, etiópicas, nubias, sodgianas, eslavas, árabes y anglosajonas; y, entre éstas, las traducciones bohemias, búlgaras, danesas, irlandesas, holandesas, inglesas, finlandesas, francesas, alemanas, helénicas, hebreas, húngaras, italianas, lituanas, letonas, noruegas, persas, polacas, portuguesas, rumanas, rusas, servias, croatas, eslovenas, eslovacas, españolas, y yiddish. El cuadro se ve completado por un artículo del Dr. A. Nida, de la American Bible Society, de New York, sobre las versiones en el campo de las Misiones. Además hay tres estudios especiales: uno sobre la versión de los LXX, del Profesor H. S. Gehman; otro, sobre el *Diatessaron* de Taciano, del Profesor Metzger; y otro, sobre las Biblias anotadas, del Profesor T. Kuist, todos ellos de Princeton.

Finalmente, como apéndices, hay tres breves estudios, dedicados a las lenguas bíblicas: el primero, del Dr. Diringer, de la Universidad de Cambridge, sobre la Lengua y Literatura hebreas; el segundo, sobre el griego helenístico, del Profesor Wikgren; el tercero, sobre los *Lexicons* bíblicos, del Profesor Flack para el Viejo Testamento, y del Profesor F. W. Gingrich, del Albright College, para el Nuevo.

Como se ve por esta sucinta exposición, el tratado dentro de su orden, aunque muy esquematizado, es muy completo, y sumamente útil. Cada apartado lleva siempre la propia bibliografía, que está muy bien escogida, y es variada, moderna e imparcial. Damos, en especial al Profesor Metzger, las gracias por las repetidas citas que hace de nuestros propios trabajos.

TEÓFILO AYUSO

P. BUIS: *Josías* (Témoins de Dieu 16). Paris. Les éditions du Cerf, 1958. 120 × 185 mm., 114 págs.

En la serie de personajes bíblicos de esta atrayente colección popular, se nos presenta ahora al rey Josías de Judá, sin duda la primera biografía del mismo. El autor de estas páginas se siente entusiasmado con el temple de este joven rey emprendedor, que muere trágicamente cuando se hallaba coronando la obra de la reforma religiosa en su reino. Se le suele aplicar el epíteto de «piadoso», como si fuera un soberano tranquilo, religioso al estilo de Ezequías, pero en realidad nos encontramos con un rey «dinámico, brutal, y aun revolucionario. El Josías que nos pinta la Biblia es muy diferente del devoto, del héroe de una biografía edificante; aparece como uno de los más grandes reyes de Israel» (p. 108). Es comparable a David y Salomón, por su espíritu emprendedor y realista. El mismo fué víctima de su temperamento decidido al oponerse al invasor egipcio en Megido. Y desde el punto de vista religioso, reemprendió la reforma iniciada por

Ezequías, e interrumpida por el impío rey Manasés. Es particularmente interesante el capítulo dedicado a la labor «deuteronomista» del rey después del hallazgo del «libro de la Ley». Para el autor, éste es obra de un levita que recogió en el siglo VIII la predicación de Oseas, y recopiló un cuerpo legislativo conforme a su espíritu, llevándolo consigo a Judá (p. 37). También es muy insinuante el capítulo dedicado a las relaciones religiosas entre el rey y el profeta Jeremías, que no parece aludir a la reforma religiosa de Josías, quizá porque la consideraba demasiado espectacular y superficial. En general, todo el librito se desarrolla dentro de las características conocidas de esta bella e instructiva colección. El criterio objetivo, y la información muy completa, buscando ante todo la síntesis del ambiente histórico-religioso del biografiado.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

BONAVENTURA UBACH: *I y II dels Paralipòmens; Esdras-Nehemías* (*La Biblia*: Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat). Monastir de Montserrat, 1958. 397 págs.

La pluma fecunda y sabia del malogrado Padre Ubach ha escrito para la llamada Biblia de Montserrat el comentario de gran parte de los libros históricos del Antiguo Testamento. Aquí, como en otros comentarios, encontramos las notas que caracterizan la exégesis del Padre Ubach: solidez teológica, dominio de la lengua hebraica y profundo conocimiento de la geografía, arqueología e historia del Próximo Oriente. El comentario que nos ocupa, a diferencia, por ejemplo, del de Josué, se caracteriza por su sobriedad, remitiendo por las localizaciones de los poblados a los comentarios de los libros históricos anteriores.

Otra nota característica de la obra exegética del Padre Ubach es su envidiable equilibrio dentro de la selva de encontradas opiniones sobre puntos discutibles. El autor no es amigo de extremismos; rechaza tanto las tendencias audaces como la posición cómoda e hipócrita de los que miran con recelo toda novedad. En la cuestión de la inversión Esdras-Nehemías, el Padre Ubach no se deja alucinar por la cantidad de argumentos aportados por Van Hoonacker; los examina todos y acaba por decir que ninguno de ellos lleva a la convicción plena de que se impone dicho cambio. Tampoco se pronuncia decididamente sobre la identificación o distinción de Sesbasar y Zorobabel. Sobre tales cuestiones se discutirá largo tiempo, y nadie tiene por ahora derecho de proclamar que ésta o aquélla posición es la verdadera; lo más sabio es buscar y esperar una solución definitiva. Los Paralipómenos y los libros de Esdras y Nehemías son de un mismo autor, aunque sean libros distintos. El ambiente de los Paralipómenos refleja un período posterior al exilio; el libro salió de manos de un levita que trató de realzar la doctrina sobre el culto a Yahvé en el templo de Jerusalén, condición indispensable para alcanzar la felicidad que se encuentra en el cumplimiento de las cláusulas de la alianza establecida entre Dios y David. El libro de los Paralipómenos fue escrito hacia el siglo III; Esdras y Nehemías vieron la luz pública entre los años 331 y 180 a. C.

No desdice este tomo de los otros de la misma colección. El comentario del Padre Ubach reúne aquellas condiciones que el Papa Pío XII exigía del exégeta católico: amplitud de miras, siempre dentro de la más pura ortodoxia; conocimiento profundo del texto estudiado desde el punto de vista histórico, geográfico y arqueológico, y encuadrado en el estudio de la revelación que le asigna la crítica histórica y el magisterio de la Iglesia. La especialización del autor podía haberle llevado a la confección de un comentario frío y especializado en cuestiones geográficas y arqueológicas, pero basta abrir el libro para convencerse de que el Padre Ubach echa mano de aquellas disciplinas como medio para poner más de relieve las verdades religiosas del texto. No pocas veces en medio del comentario, da rienda suelta el Padre Ubach a los sentimientos de su corazón, que ponen en evidencia su devoción y su fe de Abraham.

Réstanos encarecer el manejo de este comentario a todos aquellos que desean una exposición sobria y sólida de los libros de las Crónicas y Esdras-Nehemías, con la seguridad de que conocerán toda la riqueza teológica encerrada en un texto aparentemente frío y de carácter compilatorio.

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

Josef Scharbert: *Solidarität in Segen und Fluch im alten Testament und in seiner Umwelt.* I. *Väterfluch und Vätersegen* (Bonner Biblische Beiträge, 14). Bonn, Peter Hanstein Verlag GMBH, 1958. 108 × 250 mm. XIII + 293 págs.

Uno de los problemas más interesantes de la teología viejo testamentaria es la relación entre «colectividad e individuos». Es tal la importancia que se da a los destinos colectivos de Israel como nación, que muchas veces parece que los hagiógrafos y profetas se desentienden de los problemas personales del individuo como tal, y entre ellos del problema de ultratumba. De hecho, muchas veces no sabemos si los salmistas en sus bellísimos desahogos lírico-religiosos reflejan sus angustias personales o las de su pueblo. El principio de «solidaridad» está tan arraigado en el alma israelita, que no es fácil valorar muchas afirmaciones del Antiguo Testamento a la luz de nuestras concepciones personalistas y trascendentes. Sin embargo, para una inteligencia de la teología del Antiguo Testamento es imprescindible tener ideas claras sobre las relaciones de la «colectividad y el individuo». El autor aborda el tema con cariño y objetividad. En una primera parte estudia el problema de la «solidaridad» entre padres e hijos en el Antiguo Oriente, después la «solidaridad» entre los «clanes» del desierto siroarábigo, de donde surgieron los patriarcas, para después centrar su atención sobre la «solidaridad» en las bendiciones y maldiciones del Antiguo Testamento. Estudia la relación entre Alianza y pecados de los padres en el documento «sacerdotal», en el «deuteronomista», y en los profetas. «En el Antiguo Testamento los padres y los hijos forman una unidad desde el punto de vista de la responsabilidad, y el pueblo en su pasado, presente y futuro es considerado como un todo orgánico. Cada generación y cada miembro tiene sus relaciones particulares con Dios, pero el conjunto del pueblo es algo más que una suma de individuos, pues entre las genera-

ciones pasadas y las futuras, entre el individuo y el pueblo como colectividad, existen relaciones espirituales y de sangre» (p. 176). Existe, pues, una solidaridad sobre todo en los tiempos preexílicos. Jeremías y Ezequiel destacan más los problemas de la responsabilidad individual, lo que será característico de la literatura sapiencial. El autor estudia cada etapa con profundidad, utilizando una amplia bibliografía y un buen sentido exegético en la interpretación de los textos. Su trabajo, pues, es una buena contribución al estudio de un tema sin duda fundamental en la teología viejotestamentaria.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P

J. de Fraine, S. J.: *Adam et son lignage* (Museum Lessianum, Section Biblique). Edit. Desclée de Brouwer, 130 × 200 mm. 319 págs.

La noción de «personalidad corporativa» es una fecunda adquisición en el campo de la exégesis bíblica. Esta hipótesis se opone al *individualismo*, que considera al individuo como único elemento de la estructura social, y al *colectivismo*, para el que la comunidad es la única norma del individuo. En la hipótesis corporativa el individuo representa tan por completo a la colectividad, que a veces se identifica con ella, y de ahí ese fácil y casi inconsciente tránsito del individuo a la colectividad y viceversa.

El autor parte de esta noción como de un mero supuesto para iniciar su trabajo, pero el análisis paciente y metódico —fenomenológico, dice él— de la Biblia, le lleva a la conclusión de que no puede comprenderse la mentalidad de Israel sino en el ámbito de tal concepción.

De Fraine comienza por explicar el concepto de «personalidad corporativa», según el esquema trazado por el creador de esta expresión, Henry Wheeler Robinson. Las características más salientes son su elasticidad (abarca también el pasado y el futuro), realismo (la comunidad, como el individuo, es una entidad real), fluidez (interferencia de los aspectos individual y colectivo), y persistencia a través de las diversas épocas de la historia de Israel.

El capítulo segundo ofrece un detenido análisis de los textos bíblicos referentes al tema, análisis que se verifica en dos aspectos diversos: *expansivo* (el padre de familia y los antepasados con su influencia para el bien y el mal) y *unitivo* (el individuo en su relación con el clan, el pueblo y la nación entera).

No obstante, es en el capítulo tercero donde se observa más de cerca la fecundidad de la hipótesis corporativa. Aquí, en efecto, se estudian algunos problemas concretos, tales como la relación Adán-humanidad, la figura del rey y del profeta como representantes del pueblo, la identificación del Siervo de Yahvé. Son particularmente sugestivos los párrafos dedicados a Adán y el pecado original.

El último capítulo se refiere al Nuevo Testamento. Después de presentar algunos temas de carácter general, el autor se centra en la enseñanza paulina sobre el cuerpo místico, y concluye: «La idea fundamental de San Pablo sobre la materia verifica exactamente los dos aspectos complementarios de la 'personalidad corporativa'. Es, pues, legítimo explicar la noción de cuerpo de Cristo por medio de esta concepción».

El libro es francamente interesante. Algunos quizá lo encontrarán un tanto arriesgado. De todos modos, nadie podrá negar que constituye una buena aportación al campo de los estudios exegéticos, a la vez que puede esclarecer algunas nociones dogmáticas, como las de pecado y redención. Es un esfuerzo valiente por penetrar en la mentalidad israelita, dejando a un lado nuestras categorías de cuño occidental. Cualquier lector amante de la Biblia y medianamente preparado, no podrá por menos de celebrar que J. de Fraine haya escrito este libro.

ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ

J. VERGOTE: *Joseph en Égypte. Génèse chap. 37-50 a la lumière des études égyptologiques récentes.* (Orientalia et Biblica Lovaniensia, III.) Lovaina, Publications universitaires, 1959. XII + 220 págs.

J. Vergotte, conocido egiptólogo, profesor en la Universidad de Lovaina, ha creído, y con razón, que los problemas del relato bíblico de José, a la luz de los estudios egiptológicos, no deben darse por definitivamente resueltos ni agotados. Hace ya más de veinte años que A. S. Yahuda publicó su obra *Die Sprache des Pentateuch* (1929), que Vergotte no califica demasiado duramente, aunque se puede, en general decir, que dejó escépticos a los especialistas. Tampoco tuvo gran éxito otra obra del mismo autor, *The Accuracy of the Bible* (1934). No ha habido interés por estudiar la historia de José, ni apenas cualquiera de los demás temas bíblicos, a la luz de los documentos egipcios. Y, sin embargo, la Egiptología va aportando datos nuevos, capaces de aclarar diversos puntos de la Biblia.

El presente libro no ha sido compuesto a la ligera. Ya en 1947-48 dió el autor una conferencia sobre el tema. Desde 1955 le consagró todo su tiempo disponible. Iniciado por los buenos exégetas belgas en los problemas de crítica bíblica, ha hecho un gran esfuerzo en este sentido, hasta el punto que su libro resulta ser bíblico en tanto grado como egiptológico. Ya desde la Introducción hace una breve síntesis de la «teoría documental», que agradecerán especialmente los egiptólogos no iniciados en dicha cuestión. Luego, al reproducir, en traducción muy cuidada, cada uno de los capítulos del relato bíblico de José, hará la correspondiente aplicación de la teoría documental, la cual, en varias ocasiones, sirve de clave para sus propias teorías.

El capítulo 37 del Génesis, que es objeto del primer capítulo de esta obra, da ocasión a Vergote para tratar del comercio de gomas y resinas a la luz de los documentos egipcios, sin descuidar los datos bíblicos y de otros pueblos. Aunque las gomas y resinas mencionadas en este capítulo del Génesis no son las más conocidas en Egipto, y aunque nos faltan datos para situar históricamente su comercio, el autor sabe dar interés al relato bíblico por comparación con datos similares de la Egiptología. Los camellos que figuran en el mismo relato son ocasión para puntualizar la cuestión suscitada por Albright, quien supone anacronismo en toda mención de este animal, como bestia de carga, antes de la edad de hierro. La domesticación, dice Vergote, es antiquísima dentro de Arabia. Fuera de esta región eran al principio raros. Los israelitas hasta la edad de hierro sólo empleaban asnos.

Una buena introducción a la situación de los esclavos semitas en Egipto da el cuadro de la entrada de José en el Valle del Nilo, la cual «se inscribe como un hecho banal en el contexto de las fuentes egipcias».

Como comentario egipcio al episodio de la mujer infiel que tienta a José, hay algo más que el clásico cuento de los dos hermanos. Si Daniel-Rops hubiera leído algo como el presente comentario de Vergote, acaso hubiera dado una explicación más realista de la irritación de la mujer desairada por José. La cita de Daniel-Rops puede leerse en Vergote.

Conociendo bien la administración egipcia y sus empleados, cree Vergote que José fue nombrado intendente, que es más que mayordomo. En relación con la prisión-fortaleza, hay que reconocer, aunque nos cause cierta desilusión, que la sugestiva identificación por Yahuda del *sáhar* hebreo con la conocida fortaleza Tšaru, no puede sostenerse. El *sar* (y *rab*) *haṭṭabbāḥīm* en este lugar del Génesis y en otros pasajes de la Biblia, dio lugar a dos versiones que parecían irreductibles: «jefe cocinero» y «jefe de guardia». Pero he aquí que la palabra egipcia *wdpw* significa un oficio que abarcaba lo uno y lo otro. Y los documentos antiguos de varios pueblos nos informan que los cocineros de la antigüedad solían jugar papel muy importante en la política. Ahora comprendemos por qué Nabucodonosor II venía con su cocinero jefe. Los lexicógrafos egipcios se apuntan un tanto con el reciente descubrimiento de la palabra egipcia que significa copero (*wb*, pronunciado *uba*). Hasta ahora no se conocía el equivalente egipcio del copero mencionado en el Génesis.

Entre la Egiptología y la teoría documental del Pentateuco, le llevan a Vergote a concluir que el elohista ha introducido de su cosecha, como institución egipcia, los eunucos, desconocidos en el valle del Nilo y propios de la corte asiria. No es anacronismo, como algunos han pretendido, el que se aplique al Rey de Egipto el título de faraón, pues se conoce su uso desde la dinastía 18. Los sueños de las vacas y de las espigas se fundan sobre hechos, mejor dicho, leyendas egipcias.

Pasando muchos e interesantes pormenores, notemos que el autor ha estudiado de manera especial el nombre y la institución de los intérpretes egipcios de sueños. Los *hartummim* se identifican con *ḥry-ḥb ḥry-tp*. Son como los «doctores» de la «casa de la vida», especie de universidad en que recibían instrucción y diploma los estudiantes de magia y adivinación.

No deja de ser una dificultad que José, si fué realmente visir, no figure en los monumentos egipcios entre los personajes que fueron distinguidos con tan elevado cargo; aunque se puede explicar por las circunstancias especiales en que vivió. Ya había dicho el autor y vuelve a insistir en que, además de visir, fue intendente de todos los bienes del faraón; no sólo mayordomo. El título «padre para el faraón» es la simple transposición hebraica del egipcio *It ntr*, algo puramente honorífico. Recibir el sello era ser establecido como administrador de los bienes de la corona. En Gen. 41,43 se trata, no de un collar, sino de *el collar de oro*; y esto nos lleva a la dinastía 19.

El famoso *abrek*, que muchas versiones modernas dejan sin traducir, es una simple transcripción egipcia de una palabra hebrea, y significa: «postraos», «prestad adoración». Para explicar el nombre de Saphnath-Pa'neah propone una com-

plicada explicación personal. En cuanto a Putifar y Asnat, avala explicaciones dadas anteriormente.

Entre los muchos pormenores de los capítulos 42-44 que Vergote trata de explicar por los documentos egipcios, fijémonos en el de la lecanomancia de José. Timidamente propone que «José aparentó practicar la adivinación por medio de la copa». El país de Gošem no ha podido ser identificado en los textos egipcios, a pesar de las pretensiones de Brugsch y, recientemente, de Montet. No vale la objeción contra la historicidad del relato bíblico sacada del hecho que el Génesis atribuye la operación de embalsamar a médicos. En cambio la duración de cuarenta días, en vez de setenta, debe de ser un rasgo inventado por el autor. Los ciento diez años como edad ideal de Jacob (lo mismo que Josué), reflejan más que el hecho histórico una imagen ideal tomada de Egipto, donde se han registrado ya 27 testimonios de la misma creencia.

Como conclusión general de tan detallada comparación entre el relato de José y los datos de la Egiptología, establece Vergote como la fecha más apropiada para situar el relato bíblico, la dinastía 19. El autor del relato bíblico demuestra tener conocimiento directo de Egipto. No refleja una tradición desvaída de la vida egipcia, ni una erudición libresca.

Hemos de agradecer al sabio profesor de Lovaina una obra tan bien concebida y tan perfectamente documentada.

B. Celada

William Sanford la Sor: *Great Personalities of the Old Testament*. Westwood (New Jersey), 1959.

El autor recoge en este libro 18 semblanzas de personajes del Antiguo Testamento. Algunas figuras eminentes, como Abraham, Moisés o David, merecen el honor de dos semblanzas.

El profesor La Sor conoce bien a los protagonistas del Antiguo Testamento, y nos los presenta de una forma viva y en medio de su propio ambiente. Pero su mayor mérito es su interpretación religiosa, reflejada en los subtítulos: la fortaleza de Samuel, la fe de Abraham... Pero esta definición es arriesgada en alguna ocasión, al resultar difícil reducir a una sola idea personalidad y actitudes, frecuentemente muy complejas.

V. Vilar

D. W. Gooding: *The Account of the Tabernacle*, translation and textual problems of the greek Exodus. Cambridge University Press, 1959.

He aquí un serio estudio de crítica de la versión de los LXX. Se caracteriza por la claridad y el orden de la exposición. El autor es consciente de la relativa provisionalidad de sus conclusiones, hasta que estén publicados todos los textos bíblicos de Qumrán.

A quienes siguen de cerca los estudios sobre los LXX, y en general los de crítica textual, llamará la atención el método seguido y las conclusiones del

Dr. Gooding; en lugar de seguir la crítica externa, basa su trabajo en la crítica interna. Los tres grupos o familias de manuscritos que nos han trasmitido el texto griego de Ex. 36-40 son muy dispares entre sí, y no es posible decidirse por ninguno de ellos con los criterios externos. La razón de esta disparidad sería el desorden en que nos ha llegado el texto. Reconstruído el orden primitivo (cfr. Apéndice I) aparece claramente la pobreza y relativa fidelidad de la traducción. Una prueba más de este desorden es la confrontación de estos capítulos con el relato griego del Tabernáculo que nos ofrece Nu. Capítulo aparte merece Ex. 38, por sus discrepancias de estilo.

El estudio del Dr. Gooding acaba con unas consideraciones sobre las tres familias de códices: Origeniana, Vaticana y Alejandrina.

V. VILAR

WOLFGANG BEILNER: *Christus und die Pharisäer*. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen. Wien (Verlag Herder), 1959. 235 × 155 mm.; XI + 271 págs.

La presente obra tiene todas las características de una tesis doctoral bien encuadrada y lógicamente desarrollada. Es una monografía bastante completa sobre «Cristo» y los fariseos. El autor anota en su prólogo (p. V) que no ha querido titularla, como se ha hecho con frecuencia, «Jesús» y los fariseos, sino «Cristo» y los fariseos, precisamente porque el no reconocer a Jesús como Cristo fue causa del choque entre Jesús y sus enemigos. Tampoco ha pretendido darnos los caracteres generales del fariseísmo, sino analizar cuanto los Evangelios nos dicen acerca de los fariseos en sus relaciones antagónicas con Cristo. Y es natural que bajo el término de «fariseos» entren también los «escribas», a quienes los Evangelistas consideran igualmente como fariseos (ibid.).

Tras una breve introducción sobre los fariseos y el Bautista (pp. 1-8), el autor dedica cinco capítulos o apartados principales a estudiar otros tantos puntos capitales de su tema: *el escándalo de los fariseos* (pp. 9-88), las palabras de Cristo acerca de y en contra de los fariseos (pp. 89-122), los fariseos intentan sorprender al Señor (pp. 123-136), el conflicto tal como lo expresa el Evangelio de San Juan (pp. 137-173), los últimos encuentros (pp. 174-328). A continuación el autor resume en un apartado especial los resultados de su investigación (pp. 239-247) Viene luego la bibliografía (pp. 248-258), el índice de autores (pp. 259-261), el de materias (pp. 262-265) y el de lugares bíblicos citados en la obra (pp. 266-271).

El análisis de los numerosos lugares evangélicos donde intervienen, unas veces abiertamente y otras de manera encubierta los fariseos, es completísimo. Tal vez la exégesis que el autor va haciendo de cada pasaje adolezca un poco de «escolasticismo», sin ahondar tanto en el aspecto filológico-analítico de esos pasajes. La oposición histórica de los fariseos contra Jesús resalta más que los motivos de la misma. Quizás debiera haberse destacado mejor cómo la abierta oposición de Jesús a los fariseos iba contra la mentalidad de éstos más que contra su doctrina. La exposición de los resultados a los que llega el autor es muy

lógica y centrada, distinguiendo la diversa postura de los Sinópticos y la de Juan al relatarnos el problema, los cuales, sin embargo, coinciden perfectamente entre sí.

A nuestro entender, un capítulo preliminar dedicado al origen del fariseísmo y a sus características principales, o sea, a su actitud o mentalidad, hubiera servido de mucho para comprender mejor el concienzudo análisis doctrinal y aun casuístico que a lo largo de los Evangelios va haciendo el autor. Igualmente, parécenos que la expresión joánica de «los judíos» merecía un apartado especial. No desconoce el autor la importancia de esta denominación en el IV Evangelio. Pero sólo la va tocando aisladamente; y en conjunto no basta, ni aun con la nota 3 de la página 204. En el índice bíblico hubiera sido más práctico, en vez de la simplicísima sigla de cada libro, impresa en tipos ordinarios, haber puesto el título íntegro de cada libro o la sigla correspondiente en tipos que resaltaran más entre las densas columnas de números. Y por último, también hubiera sido más conveniente repetir, en la cabecera de cada página, el epígrafe del capítulo o apartado principal que se estudia.

Estos detalles puramente metodológicos y tipográficos, que anotamos para la mejor experiencia del novel autor, indican nuestro buen deseo de que éste siga regalándonos investigaciones tan sólidas como la presente.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

REVISTA DE REVISTAS

Aegytus, 1959, ener.-jun.— H. P. H., *The Coptic Apocalypse*, pp. 40-91.

— — — —, 1959, jul.-dcbr.— H. P. Houghton, *The Coptic Apocalypse*, III, páginas 179-210.—H. P. Houghton, *A study of the Coptic prefixed prepositional particles*, pp. 211-222.

Antonianum, 1960, 1.— S. Gozzo, O. F. M., *De S. Hieronymi Commentario in Isaiae librum* (continuabitur), pp. 49-78.

Biblie et vie chrétienne, 1959, nov.-dcbr.— Th. de Mopsueste, *Le Christ et l'Eglise* (Psaume 45), pp. 9-13.—A. Gelin, *Message aux prêtres* (Malachie 2, 1-9), pp. 14-20.—I. Fransen, *Cahier de Bible: la loi du sacrifice* (Lévitique I, 1-10, 20), pp, 21-30.—H. de Julliot, *Le zèle pour Ta maison* (Jean 2, 12-25; 3,22-36), páginas 31-33.—P. M. Galopin, *Le sacerdoce du Christ dans l'Epître aux Hébreux*, pp. 34-44.—A. Feuillet, *Les témoignages de saint Paul, saint Marc et saint Matthieu relatifs à la Vierge Marie*, pp. 45-54.—P. van den Eynde, *Jusqu'à ce qu'Il*

vienne, pp. 55-59.—C. FERRIÉRE, *Tu diras à tes enfants: Soyez comme des pierres vivantes*, pp. 60-62.

— — — —, **1960, ener.-marz.**— S. HIPPOLYTE, *Homélie sur la saint Théophanie*, pp. 13-18.—J. WINANDY, *Le témoignage du sang et de l'eau (Jean 19, 17-37)*, páginas 19-27.—I. FRANSEN, *Chaier de Bible: Une Homélie chrétienne: La première Epître de Pierre*, pp. 28-38.—L. RAMLOT, *Hymne à la glorie du Créateur (Psaume 104)*, pp. 39-47.—A. HAMMAN, *Bible et prédication dominicale; l'Église*, páginas 76-87.

— — — —, **1960, marz.-abr.**— I. DE LYON, *L'Eucharistie, gage de résurrection*, pp. 13-14.—G. M. BEHLER, *La pain de vie (Jean 6,51-58)*, pp. 15-26.—I. FRANSEN, *Cahier de Bible: La moisson du Seigneur; Le livre d'Amos*, pp. 27-36.—A. GEORGE, *Les Paraboles de la semence*, pp. 37-41.—H. VAN DEN BUSSCHE, *Donnenous aujourd'hui notre pain quotidien*, pp. 42-46.—E. BEAUCAMP, *Vers les paturages de Yahvéh* (Psaume 23), pp. 47-57.

— — — —, **1960, may.-jun.**— A. D'HIPPONE, *La Gloire de Dieu et la loi parfaite (Psaume 19)*, pp. 11-20.—A. GEORGE, *La Transfiguration (Luc. 9, 28-36)*, páginas 21-25.—I. FRANSEN, *Cahier de Bible: Le feu de la glorie* (2 Pierre), páginas 26-33.—L. RAMLOT, *La Ville de Yahweh*, pp. 34-47.—J. GOETTMANN, *Le feu du ciel sur la terre*, pp. 48-61.—C. FERRIÈRE, *Tu diras à tes enfants: Glorifie le Seigneur*, pp. 62-67.

Biblica, 1959, 4.— J. T. MILIK, *Deux jarres inscrites provenant d'une grotte de Qumrân*, pp. 985-991.—J. H. GREENLEE, *The Catena of Codex Zacynthius*, página 99-1001.— M. DAHOOD, *Is «Iben Yisra'el» a Divine Title? (Gen. 49,24)*, páginas 1002-1007.—E. VOGT, *Hat 'šabbat' im A. T. den Sinn von 'Woche'?*, página 1008-1011.—VATTIONI, *Mal. 3,20 e un mese del calendario fenicio*, pp. 1012-1015. páginas 1012-1015.—E. DES PLACES, *Un emprunt de la «Sagesse» aux «Lois» de Platon?*, pp. 1016-1017.—R. KÖBERT, *Zwei Fassungen von Mt. 16,18 bei den Syrern*, páginas 1018-1020.—J. P. SMITH, *Γένος in Philo on the Essenes = νόμος*, páginas 1021-1024.

— — — —, **1960, 1.**—*S. Pontifex Johannes XXIII celebrat 50um annum a Pont. Instituto Biblico condito*, pp. 1-16.—E. VOGT, *Der Aufbau von Ps 29*, páginas 17-24.—W. PESCH, *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk, 12,32*, pp. 25-40.—R. NORTH, *Ap(h)eq(a) and'Azeqa*, pp. 41-63.—M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, «*Ephraim a well trained heifer*» *and Ugaritic mdl*, pp. 64-66.—E. F. SUTCLIFFE, *A Note on Milhamah 9,18-18, 8*, pp. 66-69.—P. W. SKEHAN, *A Note on 2 Peter 2,13*, pp. 69-71.—J. J. RABINOWIT, *More on Grecisms in Aramic Documents*, pp. 72-74.

Bijdragen, 1960, 1.— G. VAN HEMERT, S. J., *Over de tweede bijbelkwestie*. (La inestabilidad en que momentáneamente se encuentra la exégesis bíblica católica es causa de muchos trastornos, así en la enseñanza como en la predicación espe-

cialmente en lo que se refiere a los libros históricos del A. T.), pp. 1-17.—P. Andriessen, *Celui qui retient la venue du Seigneur.* (En torno a la exégesis de 2 Thess.), pp. 20-30.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1960, ener.-marz. — M. Delcor, *Chronique d'Ancien Testament*, pp. 49-69.

Burgense, 1950, 1. — J. M.ª Cabalero Cuesta, *El nuevo pacto con Israel* (Jer. 31,31-34), pp. 3-43.

Catholic Biblical Quarterly (The), 1959, octb. — R. T. Siebeneck, *May their Bones Return to Life! — Sirach's Praise of the Fathers*, pp. 411-428.— C. Stuhlmueller, *The Theology of Creation in Second Isaias*, pp. 429-467.— A. Feuillet, *Le Baptême de Jésus d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,9-11)*, páginas 468-490.—R. North, *Report from Palestine*, pp. 491-495.—R. M. Frank, *The Description of the «Bear» in Dn 7,5*, pp. 505-507.—T. Barrosse, *The Seven Days of the New Creation in St. John's Gospel*, pp. 507-516.

Ciencia y Fe, 1959, oct.-dcbr. — J. Luzzi, *Contenido religioso de «Soma» y «Sarx»*, pp. 451-473.—J. Ig. Vicentini, *La crítica racionalista y el Jesús histórico*, pp. 499-506.

Ciencia Tomista, (La) 1960, ener.-marz. — M. García Cordero, O. P., *Contenido y ámbito de la salvación y redención en el Antiguo Testamento*, páginas 3-37.

Divinitas, 1959, 4. — A. Bea, S. J., *La scienza biblica cattolica da Leone XIII a Pio XII*, pp. 559-634.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1960, ener.-marz. — A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*, pp. 5-22.

Estudios Eclesiásticos, 1959, octb.-dcbr. — A. Tornos, Κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν *en Act. 12,1 y simultaneidad de Act. 12 con Act. 11,27-30.* (Se plantean dos cuestiones: 1) Cuál es la manera lucana de hacer una transición cronológicamente neutra entre episodios temática o geográficamente ligados entre sí; 2) ¿Se puede precisar el significado constante que tiene en Lucas la expresión que ahora nos ocupa, sea cual sea el contexto en que se halle?), pp. 411-428.

— — — —, 1960, ener.-marz. — S. Bartina, *Los Macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma*, pp. 57-88.

Euntes Docete, 1959, 3.— L. Cerfaux, *Le message chétien d'après Saint Paul*, pp. 255-266.

Irish Theological Quarterly (The), 1960, abr.— E. F. Sutcliffe, S. J., *The Meaning of Proverbs 30: 18-20*, pp. 125-131.

Istina, 1959, jul.-septb.—Y. M. J. Congar, O. P., *Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Écriture*, pp. 279-306.

Journal of Semitic Studies, 1960, ener.— O. Eissfeld, *The alphabetical cuneiform texts from Ras Shamra published in «Le Palais Royal D'Ugarit», volumen II, 1957*, pp. 1-49.—M. Haaran, *The nature of the «Ohel Mô'edh» in Pentateuchal sources*, pp. 50-65.—R. Yarón, *Aramaic marriage contracts: Corrigenda and Addenda*, pp. 66-70.

Kerygma und Dogma, 1959, 4.— F. Neugenauer, *Die hermeneutischen Voraussetzungen Rudolf Bultmanns in ihrem Verhältnis zur Paulinischen Theologie.* (Dentro de su tendencia existencialista B. propugna como principio hermenéutico el conocimiento de las relaciones del hombre con Dios, que consuena con la gnoseología y antropología paulinas), pp. 289-305.

— — — —, 1960, 1.— C. Westermann, *Die Begrife für Fragen und Suchen im Alten Testament* (Analiza el uso y el contenido de los vergos biqqēš (suchen), šāal (fragen, bitten), dāraš (fragen, suchen) y su correspondencia con los verbos alemanes que señalamos entre paréntesis), pp. 2-30.—E. Ellwein, *Die Christusverkündigung in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums.* (Aportación a la discusión actual en torno al Jesucristo del Kerigma apostólico), páginas 31-68.

Lumière et Vie, 1960, abr.-may.— Lumière et Vie, *La conversión*, páginas 1-4.—M. F. Lacan, O. S. B., *Conversion et grâce dans l'Ancien Testament*, páginas 5-24.—M. F. Lacan, O. S. B.: *Conversion et Royaume dans les Évangiles synoptiques*, pp. 25-47.— J. Dupont, O. S. B., *La conversion dans les Actes des Apôtres*, pp. 48-70.—M. E. Boismard, O. P., *Conversion et vie nouvelle dans saint Paul*, pp. 71-94.—D. Mollat, S. J.: *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé*, pp. 95-114.

Manresa, 1960, ener.-marz.—M. Bertrán, *Proceso psicológico de la tentación al pecado, a la luz del Gén. 3,1-14*, pp. 67-71.

Marianum, 1950, 1.—L. M. Peretto, O. S. M., *La «Natività di Maria»*. (Estudia especialmente algunas expresiones del Papiro Bodmer V que parecen favorecer la idea de la concepción inmaculada de María. Compara también el texto de Lc. 1,34-35, con el texto del Protoevangelio de Santiago 11, 3 y 13,3), páginas 176-196.

Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos, 1959, 2.—D. Gonzalo Maeso, *Disquisiciones filológicas sobre el texto hebreo del Eclesiástico*, páginas 3-26.

Nouvelle Revue Théologique, 1960, ener.—A. M. Denis, O. P., *L'adoration des Mages vue par S. Matthieu*. (El relato de la adoración de los Mayos es de Mateo y forma como el preludio de su libro), pp. 32-39.

— — — —, 1960, marz.—R. Duthoit, *S. J., Une nouvelle synopse des évangiles*. (Se refiere a la de Mons. de Solages, cuyo método analiza y discute su solución del problema sinóptico), pp. 247-268.

— — — —, 1960, abr.—L. Ligier, S. J., *In quo omnes peccaverunt. Actes ou état?* (Estudio bíblico de esta expresión con vistas a aportar luz para la inteligencia del pecado original originado), pp. 337-348.—J. Colson, *Evangélisation et collégialité apostolique*. (Dos cuestiones se plantea: quiénes eran los evangelizadores y cómo se repartieron el campo apostólico), pp. 349-372.

Recherches de Science Religieuse, 1960, ener.-jun.—H. Cazelles, P. S. S., *Bible, Sagesse, Science*, pp. 40-54.—E. des Places, S. J., *Un poème du III siècle avant J. C. contre la divinisation des souverains*, pp. 55-61.—A. Feuillet, P. S. S., *La signification théologique du second miracle de Cana (Jo. IV, 46-54)*. pp. 62-75.—L. Cerfaux, *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament*, pp. 76-92.—S. Lyonnet, S. J., *L'Hymne christologique de l'Épître aux Colossiens et la fête juive de Nouvel An* (Saint Paul, Coloss, I, 20 et Philon, De spec, leg. 192), pp. 93-100

Revista Biblica, 1960, ener.-marz.—E. Dumont, SVD, *La Ley mosaica y su abolición*, pp. 1-7.—M. Churich, V.; Morra, C. M., *Relaciones entre gnosis y ágape en las epístolas de S. Pablo*, pp. 8-14.—E. Dell'Oca, *El Prólogo de San Juan*, pp. 15-19.—E. Lákatos, SVD., *El concepto 'ebed-Yahveh en la epístola a los Gálatas*, pp. 20-22.—J. Craviotti, S. C. J., *La higuera maldita*, pp, 23-27.—M. Zerwik, S. J., *Vivamos la Palabra de Dios (Lc. 12,13-23)*, pp. 28-33.—L. F. Rivera, SVD, *Bienaventurados los pobres*, pp. 34-37.

Revue Biblique, 1959, octb.—A. Feuillet, P. S. S., *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes* (Desarrolla su investigación en

las siguientes etapas: la participación de los hombres en la muerte de Cristo en el Calvario; la muerte bautismal; el imperativo moral de la mortificación cotidiana; la muerte propiamente dicha del cristiano que termina su existencia terrena), pp. 481-513.—A. M. DUBARLE, O. P., *La menlion de Judith dans la littérature ancienne, juive et chrétienne* (Pretende hacer un inventario provisional de las veces que se hace mención de Judit en la literatura rabínica y en los antiguos escritores cristianos), pp. 514-459.—J. T. MILIK, *Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes* (Planches XIII et XIV), pp. 550-575.—M. DU BUIT, O. P., *Quelques contacts bibliques dans les archives royales de Mari*, pp. 576-581.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1960, 1.— L. LACOCQUE, *La tradition dans le Bas-Judaïsme*, pp. 2-19.—P. BONNARD, *La Tradition dans le Nouveau Testament*, pp. 20-31.—A. BENOIT, *Escriture et Tradition chez saint Irénée*, pp. 32-44.—R. KASSER, *Acta Pauli 1959* (Entre los papiros de la colección Bodmer, en Ginebra, se encuentra uno del siglo III que contiene la correspondencia apócrifa de San Pablo a los corintios y siete folios de un papiro copto del siglo IV, que ilustran el episodio de Efeso), pp. 45-57.

Revue de Qumran, 1959, novbr.— E. ETTISCH, *Eschatologische-Astrologische Vorstellungen in der Gemeinderegel (X, 1-8)* (Este lugar de la Regla de la Comunidad cuyo sentido tanto se discute, se explica fácilmente echando mano de la astrología en su aspecto escatológico), pp. 3-19.—K. GREENLAEF PEDLEY, *The Library at Qumran*, pp. 21-41.—M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Philologische Miszellen zu den Qumran-texten* (Toca estos puntos: el yegotlehu de Qumrán y el sistema verbal hebreo; la hermosura de Sara (1 Q Genesis Midrasch) y el wasf en el Cantar de los Cantares; criterio lingüístico para determinar la fecha de los textos de Qumrán), pp. 43-51.—J. CARMIGNAC, *Comparaison entre les manuscrits «A» et «B» du Document de Damas* (Después de un análisis minucioso de todas las variantes, concluye que estos dos manuscritos son generalmente dos testigos del mismo texto, pero que la presencia de intervenciones intencionadas, causa de algunas variantes, obliga a concluir que estos manuscritos constituyen, aquí y allá dos recensiones distintas; a los exégetas toca averiguar los motivos, quizá históricos o teológicos de esta segunda clase de variantes), pp. 53-67.—W WIRGIN, *Numismatics and Dead Sea Scrolls*, pp. 69-74.—H. J. SCHOEPS, *Beobachtungen zum Verständnis des Habakukkommentars von Qumran*, pp. 75-80.—C. ROTH, *The Zealots and Qumran: the basic issue*, pp. 81-84.—J. CARMIGNAC, *Conjecture sur la première ligne de la Règle de la Communauté*, pp. 85-87.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1960, ener. — Y. M. J. CONGAR, *Saint Ecriture et saint Eglise* (En torno a los binarios Escritura-Tradición, Escritura-Iglesia), pp. 81-88.—A. M. DUBARLE, *Bulletin de théologie biblique*, pp. 111-139.

— — — —, **1960, abr.**— A. VIARD, *Bulletin de théologie biblique*, pp. 261-298.

Revue Thomiste, 1959, octb.-dcbr.—M. D. Mailhiot, *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel*, pp. 613-663.

Revue de l'Uuiversité d'Ottawa, 1960, ener.-marz·— M. D. Mail hiot, O. P., *Quelques remarques sur la littérature catholique récente concernant les chants du Serviteur de Yahvé*, pp. 5*-20*.—A. Strobel, O. M. I., *Chronique biblique. Ancien Testament*, pp. 48*-56*.

Salmanticensis, 1960, 1.— L. Arnaldich, O. F. M., *Influencias de Qumrán en la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén*, pp. 3-66.

Sciences Ecclésiastiques, 1960, may.— J. Dupont, O. S. B., *Repentir et conversión d'après les Actes des Apôtres*, pp. 137-173.—C. Spicq, O. P., *La liberté selon le Nouveau Testament*, pp. 229-240.

Scholastik, 1959, IV.— K. Wennemer, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem heiligen Paulus* (Previo estudio de lo general en los carismas, fija la atención en determinadas funciones carismáticas y resuelve las cuestiones referentes a las relaciones entre vida carismática y vida de gracia, carisma y oficio o cargo y si puede faltar el carisma a la Iglesia), pp. 503-525.

Studia Theologica, 1952, 2.—S. Giversen, *Evangelium Veritatis and the Epistle to the Hebrews*, pp. 87-96.—P. Fraenkel, *Revelation and Tradition*, pp. 97-133.—S. Mowinckel, *Notes on the Psalms*, pp. 134-165.—H Sahlin, *Zwei Fälle von harmonisierendem Einfluss des Matthäus-Evangeliums auf das Markus-Evangelium*, pp. 166-179.

Theological Studies, 1959, dcbr.— J. A. Fitzmyer, S. J., *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel accordingt to Thomas*, pp. 505-560.—D. M. Stanley, S. J., *The Conception of Our Gospels as Salvation-History*, pp. 561-589.

Theologische Quartalschrift, 1959, 4.—K. Hermann Scholkle, *Qumran und Neues Testament in ihrer Umwelt* (Trata de determinar la posición tomada por Qumrán y el N. T. con relación al poder político, encarnado en el Imperio romano y el poder religioso, que manifestaba en el Templo y ciudad de Jerusalén), pp. 385-401.

Trierer Theologische Zeitschrift, 2. — Hubert Junker, *Der Graben um den Altar des Elias* (La tradición cultual de 1 Reg. 18,29-38), pp. 65-74.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1959, 6.—J. Coppens, *Das prophetische Argument in der Apologetik Pascals*, pp. 321-331.—H. Gross, *Internationaler Kongress der Alttestamentler*, pp. 364-366.

Verbum Caro, 1960, 54.—A. Lacocque, «*L'hypothése documentaire et la composition du Pentateuque*» *de V. Cassuto*, pp. 183-189.

Verdad y Vida, 1960, ener.-marz.— T. Antolín, O. F. M., *Las parábolas del Evangelio: ¿contienen una sola o varias lecciones doctrinales?*, pp. 117-133.—L. Arnaldich, O. F. M., *Segundo Congreso bíblico franciscano de Italia*, pp. 179-184.

LIBROS RECIBIDOS

*De EDIT. E. J. BRILL. Oude Rijn 33 a, Leiden Netherlands.

Bruce M. Metzger, *Index to periodical literature on the Apostle Paul* (New Testament Tools and Studies, vol. I).—Leiden Netherlands, 1960.—165 × 245 milímetros, XV + 183 págs.

*De EDIT. DU CERF. 29, Boulevard Latour-Moubourg. Paris, VII.

Jean Isaac, *La révélation progressive des personnes divines*.—París, VII, 1960.—130 × 200 mm., 209 págs.

D. Judant, *Les deux Israël*.—París, 1960.—130 × 200 mm., 245 págs.

*De EDIT. CASTERMAN, Tournai (Belgique).

J Frisque, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*.—Tournai, 1960.—150 × 215 mm., 279 págs.

*De ETSE, Stockholm.

Arthur Vööbus, *Peschitta und Targumim des Pentateuchs*.—Stockholm, 1958.—175 × 265 mm., 150 págs.

*De EDIT. KATHOLISCHES BIBELWERK. Stuttgart, Sattlerstr, 6. B.

Aloisius Mayer, *Psalmorum Liber Primus (1-41)*.—Stuttgart, 1950.—240 × 150 milímetros, 510 págs.

*De EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA. Avda. José Antonio, 581. Barcelona.

J. Blinzler, *El proceso de Jesús*.—Barcelona, 1960.—120 × 185 mm., 392 págs.

F. Spadafora, *Diccionario Bíblico*.—Barcelona, 1950.—160 × 225 mm., IX + 640 páginas.

*Del MONASTERIO DE NTRA. SRA. DE MONTSERRAT (Barcelona).

RAMIRO AUGÉ, O. S. B., *La Biblia*, IX. *Job*.—Monasterio de Montserrat (Barcelona), 1960.—205 × 285 mm., 278 págs.

La Biblia, VIII, *Tobit-Judit, Ester*.—Monasterio de Montserrat (Barcelona), 1960.—205 × 285 mm., 295 págs.

*DE EDIT. MONTAIGNE, Paris.

L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible-Kippur, Eucharistie* (Théologie, Faculté de Théologie, S. J., 43). I. *L'Ancien Testament*.—París, 1960.—143 × 243 mm., 319 págs.

*De EDIT. EL PERPETUO SOCORRO. Francisco Silvela, 14. Madrid.

J PRADO, C. SS. R., *La Monarquía Hebrea*.—Madrid, 1960.—120 × 170 mm., VI + 563 a 816 págs.

*De la PONT. UNIVERSITA DEL LATERANO. Institutum Utriusque Iuris. Roma.

GIUSEPPE D'ERCOLE, *L'Essenza del Vangelo nel tempo*.—Roma, 1960.—140 × 205 milímetros, XXVI + 173 págs.

*De PUBLISHERS TO THE HOLY SEE. 28, Ashley Place, London.

E. SUTCLIFFE, S. J., *The Monks of Qumran. The people of the Dead sea Scrolls*.—London, 1960.—145 × 225 mm., XVI + 272 págs.

Depósito Legal M. 514.-1958

IMP. C. BERMEJO. Tel. 233-06-19

ESTUDIOS

La Biblia Visigótica de San Isidoro de León

(Continuación)

IV. ESTUDIO CRITICO

Este estudio, conforme al plan que desde hace tantos años venimos desarrollando en nuestros trabajos de CEVE, y expusimos de un modo especial en el libro dedicado al *Cavense* (128), puede dividirse en dos partes: una *extratextual*, y otra *textual*, propiamente dicha. Cada una de las cuales, a su vez, tiene diversos aspectos. Aquí procuraremos sistematizar aún más el orden seguido al estudiar el *Cavense*.

A. Primera parte: Extratextual

En esta parte pueden incluirse varias secciones, que iremos exponiendo en conjunto y analizando a través de cada uno de sus elementos.

1. Prólogos

He aquí el elenco de los que contiene la *Biblia Visigótica de San Isidoro* (129).

---

(128) *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, págs. 73-190.

(129) Sobre los prólogos de la *Biblia Latina*, en general, véanse ante todo nuestros trabajos de CEVE, especialmente los indicados en la nota 6. Además nuestra VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 386 ss.; V, *El Salterio*, pág. 248 ss.; *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, págs. 76-83. Fuera de nuestros trabajos, especialmente S. Berger, *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate* (Acad. des Incr. et Belles Lettres, I serie, tom. XI, 2 partie), Paris 1902; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aeui*, t. I, pág. 253 ss. Madrid 1950; D. de Bruyne, *Préfaces de la Bible latine*, Namur 1920.

1. Pentateuco: Desiderii mei.

El prólogo *Desiderii mei*, que es la carta de San Jerónimo a Desiderio de Barcelona (130), aparece como Prefacio de su traducción del *Pentateuco*. Este prólogo, indudablemente jeronimiano, debió de ser incorporado ya en la primera edición de la *Vulgata* por San Peregrino (131). De hecho se halla en los códices que nos trasmiten esta edición, 21 84 94 (132). La cual influyó en otros códices, de distintas ediciones y recensiones, que también le tienen: prerrecensionales, como 25; isidorianos, como 28 y 89; teodulfianos, como 48 50 y 51; de la recensión catalana, como 73 y 74; más tardíos, mezclados, o influenciados por diversos textos, como 65 91 97 143 157 163 y otros de tipo parisiense (133). Asimismo le tiene el *Amiatino*, con gran número de códices extranjeros. Y es preciso notar que su ausencia en algunos códices se debe a que faltan en ellos los primeros folios.

2. Josué: Tanden finita Pentateucho.

Este prólogo es también jeronimiano, y aunque vaya ante *Josué*, hace referencia expresamente a *Jueces*, *Ruth* y *Esther*. El mismo San Jerónimo le puso al frente de su traducción (134). De allí debió de tomarle San Peregrino, que le incorporó a la *Vulgata*, hallándose en 21 84 93 94 y 95. De él pasó a los demás, bien españoles, bien extranjeros. Entre los primeros, casi sin excepción. Los hay prerrecensionales, como 8 13 17 25 y 56; isidorianos, como 15 28 y 89; teodulfianos, como 48 50 y 51; catalanes, como 73 y 74, y, en general, toda la masa de los tardíos. Pero igualmente, se halla

---

(130) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 491. Edición en PL, 22, 540-549. *Préfaces*, pág. 7 ss. BSLVV, I, *Genesis*, pág. 63 ss.

(131) Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 44-46.

(132) Los otros códices peregrinianos que faltan, como el 93 y 95, no es que carezcan de este prólogo, sino de los folios primeros, donde tal prólogo se contenía. Cf. T. AYUSO, *La Biblia de Calahorra*, EB 1 (1942) 246. *La Biblia de Lérida*, U 21 (1944) 5.

(133) En cuanto a la correspondencia de los códices y la significación de sus siglas, véase nuestra VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 347 ss. En cuanto al texto, PL, 2, 503-506. *Préfaces*, págs. 7-8.

(134) H. QUENTÍN, *Mémoire...*, pág. 342 ss. El texto se halla en *Préfaces*, páginas 22-23, y BSLVV, IV, *Liber Iosue, Iudicum et Ruth*, pág. 3-8.

en el *Amiatino*, así como en los *alcuinianos*, *romanos*, *casinenses*, etcétera.

La nota distintiva, sin embargo, como expusimos en otra ocasión (135), del arquetipo original peregriniano, debe de estar en la frase *de insequentibus libris sic*, que tiene el *Legionense* con su grupo. La prueba de su arcaísmo está en que la tienen, por otra parte, otros códices de origen hispánico antiquísimo, como 8 13 y 56.

Este procedimiento puede seguirse del mismo modo con los otros prólogos jeronimianos que tiene el *Legionense*. Todos ellos fueron incorporados por San Peregrino a su edición de la *Vulgata*, y de ella pasaron a los demás grupos, subgrupos y recensiones. Tales son:

3. Reyes: Uiginti et duas.

Se halla este *Prólogo Galeato* jeronimiano (136) en 21 84 93 94 95, 13 17 25, 15 27 28 89, 48 50 51, 73 74, así como en 91 97 y los códices de tipo parisiense. Igualmente en el *Amiatino*, los *alcuinianos* y otros códices extranjeros de diferente género. Por tanto, hay que decir lo mismo que de los anteriores

4. Paralipómenos: Si Septuaginta interpretum.

Este prólogo no es otra cosa que la carta de San Jerónimo a Cromacio (137) para la versión *ex Hebraico*, así como el *Quomodo graecorum* es la carta a Domnion y Rogaciano para la recensión *ex Septuaginta*. Este último no se halla en el *Legionense*, pero sí el primero. Igual que los anteriores se halla, además, en otros muchos, conforme a idéntico o parecido esquema: 21 84 93 94 95, 13 25, 15 18 28 89, 48 50 51, 73 74, etc., así como en *Am* y la mayor parte de los códices extranjeros.

(135) *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 46-49.

(136) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, EB 4 (1945) 270-273. Edición en PL, 28, 591-604. *Préfaces*, pág. 24 ss. BSLVV, VI, *Liber Samuhelis*, pág. 3 ss.

(137) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos, Esdras, Tobías, Judith y Ester*, EB 5 (1946) 13-14. Edición en PL, 28, 1323-1328. *Préfaces*, páginas 30-31, y BSLVV, VII, *Verba dierum*, págs. 3-7.

5. Job: Cogor per singulos.

Escrito expresamente por San Jerónimo para su traducción *ex Hebraico*, fue incorporado primero por San Peregrino para su edición de la *Vulgata*, y luego por Casiodoro, San Isidoro, Alcuino, Teodulfo, etc., para sus recensiones. Se halla en casi todos los códices nacionales y extranjeros: 21 84 93 94 95. 13 17 19 25, 15 27 28 89, 48 49 50 51, 73 74, etc., así como en *Am*, *Vall*, etc. (138)

6. Salterio. Scio quosdam putare.

De las varias docenas de prólogos y otros elementos extrabíblicos que hay en los códices españoles referentes al *Salterio*, y hemos estudiado recientemente (139), el *Legionense* sólo tiene el *Scio quosdam putare*, es decir, la carta de San Jerónimo a Sofronio para la traducción del *Salterio ex Hebraico* (140). Es común a gran parte de códices españoles y extranjeros. En España se halla en 21 84 93 94 95, 13 25 176, 15 27 28 55 89, 73 74 etc. Falta en algunos códices, como 24 72 93, por haberse perdido los folios donde se hallaba. Además, en los teodulfianos, que deliberadamente le omiten.

7-8. Sapienciales: Iungat epistula. Tres libros. Tribus nominibus.

Tres prólogos jeronimianos a los *Sapienciales* suele haber en los códices: *Iungat epistula quos*, *Tres libros Salomonis* y *Tribus nominibus uocatum* (141). El primero fue hecho expresamente para la versión *ex Hebraico;* el segundo, para su corrección *iuxta Septuaginta;* el tercero va al frente de su comentario al *Eclesiastés*. En la

(138) Cf. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 432-433. Edición en PL, 28, 1137-1142 *Préfaces*, págs. 38-39. BSLVV, IX, *Libri Hester et Iob*, pág. 69 ss.

(139) VLH, V, *El Salterio*, pág. 253 ss.

(140) Cf. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 444 ss. Su edición puede verse en nuestra VLH, V, *El Salterio*, págs. 284-286, así como en nuestro *Psalterium Sancti Hieronymi de hebraica Ueritate interpretatum* (BPM, VIII, 21), pág. 127 ss. Madrid 1960. Además, como siempre, en PL, 28, 1183-1188. *Préfaces*, págs. 40-41, y BSLVV, X, *Liber Psalmorum*, págs. 4-7.

(141) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 193-207. Edición en PL 28, 1305-1308; 29, 403-404; 23, 1063. *Préfaces*, págs. 118-120, y BSLVV, XI, págs. 3-9, Roma 1957.

Biblia Visigótica de San Isidoro se hallan los dos primeros y falta el último.

El *Iungat epistula quos* se halla en la misma línea que los anteriores. Se trata de una carta a los obispos Cromacio y Heliodoro. De San Jerónimo le tomó San Peregrino, incorporándole a su edición de la *Vulgata* como prólogo general de los *Sapienciales*, y luego los demás: 21 84 93 94 95, 13 17 25, 15 27 28 89, 48 50 51, 73 74..., así como *Am Vall Zur*, etc.

Igualmente sucede con el *Tres libros Salomonis*. Sino que en él hay que considerar dos cosas: *a*) el prólogo, propiamente dicho, de San Jerónimo: *Tres libros Salomonis - quam dubiis commendare;* b) la adición peregriniana al prólogo de San Jerónimo: *Ideo et de graeco -semper peregrini memento.*

El prólogo entero, en sus dos partes, se omite en muchos códices franceses, italianos, etc., como *Am, Vall, Paul*, etc.

Por otro lado, se hallan códices que, incluyendo el prólogo jeronimiano, sólo omiten la adición de San Peregrino.

Finalmente, formando bloque sólido aparte, a través de sus distintos grupos y recensiones, están los códices españoles, que tienen las dos cosas a la vez: el prólogo jeronimiano y la adición peregriniana: 21 84 93 94 95, 13 25, 15 28 89, 48 49 51, 73 74, etc. Después tendremos que volver sobre este punto.

9. Isaías: Nemo cum prophetas.

Este prólogo es la carta de San Jerónimo a Paula y Eustoquio *in translatione Isaiae de hebraica ueritate* (142). Incorporado por San Peregrino, pasó a las demás ediciones y recensiones: 21 84 94 95 (143), 13 19 24 25, 15 27 89, 48 50 51, 72 73, así como a los del grupo parisiense, *Am Vall Zur*, etc. y «presque tous les manuscrits» (144).

---

(142) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 353 ss. Edición en PL, 28, 771-774. *Préfaces*, 123-124. Por lo demás se halla editado en Martianay, Vallarsi, Migne, Sabatier, Heyse, etc., en los lugares citados en nuestro artículo de Estudios Bíblicos.

(143) En adelante faltará el 93, porque ha desaparecido desde el *Eclesiástico* hasta el fin.

(144) Berger, *Les Préfaces jointes aux livres de la Bible dans les mss. de la Vulgate*, núm. 150.

10. Jeremías: Hieremias propheta.

Igualmente sucede con el prólogo *Hieremias propheta*, escrito por San Jerónimo como *Praefatio* a su comentario (145).

11. Ezequiel: Hiezechiel propheta quum.

O con el *Hiezechiel propheta quum*, compuesto por San Jerónimo para su traslación *iuxta hebraicam ueritatem* (146).

12. Daniel: Danielem prophetam iuxta.

Y con el *Danielem prophetam iuxta*, para su comentario *in Danielem* (147).

13. Profetas menores: Non idem ordo.

Este prólogo, de San Jerónimo *in XII Prophetas*, sigue la misma pauta que los anteriores. Incorporado por San Peregrino, pasó a todas las demás ediciones y recensiones, hallándose en casi todos los manuscritos, tanto nacionales como extranjeros (148). En España le tienen 21 84 94 95, 13 17 19 24 25, 15 89 (149), 48 50 51, 73 74, etc. La nota especial peregriniana está en el epígrafe, que enumera todos y cada uno de los profetas menores. *Incipit prologus duodecim prophetarum, id est, osee, iohel, amos, abdias, iona, micheas, naum, abbacuc, soffonias, aggeus, zacharias, malachias.* Esta nota es sólo del grupo peregriniano 21 84 94.

Oseas carece de prólogo especial.

En cambio, a partir de Joel, tiene íntegra la serie que De Bruyne pone bajo la atribución imprecisa del *Pseudo-Hieronymus* (150), y

---

(145) *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 358-359. Edición en PL, 28, 847-850. *Préfaces*, pág. 124.

(146) *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 365. Edición en PL, 28, 937-940. *Préfaces*, págs. 124-125.

(147) *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 366. Edición en PL, 28, 1291-1294. *Préfaces*, págs. 125-126.

(148) *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 369-370. Edición en PL, 28, 1013-1016. *Préfaces*, 135.

(149) Los códices 27 y 28 acabaron antes, faltándoles los *Profetas*.

(150) *Préfaces...*, pág. 136 ss. La serie se imprimió primero entre las obras de HUGO DE SAN CARO, t. V, págs. 167, 178, 182, ..., etc.

nosotros hemos creído poder atribuir concretamente a San Peregrino (151). Son los siguientes:

14. Joel: Sanctus iohel apud.
15. Amós: Ozias rex cum.
16. Abdías: Iacob patriarcha fratrem.
17. Jonás: Sanctum ionam hebraei.
18. Miqueas: Temporibus ioathae achaz.
19. Naum: Naum propheta ante.
20. Abacuc: Quattuor prophetae in.
21. Sofonías: Tradunt hebraei cuiuscumque.
22. Ageo: Hieremias propheta ob.
23. Zacarías: Secundo anno darii.
24. Malaquías: Deus per moysen.

Desde luego no son jeronimianos, y parecen tener origen hispánico, a juzgar por los códices que los representan. En España esta representación es amplísima, y sumamente arcaica, pues se extiende a todos los grupos y ya desde el principio: 21 84 94 95, 13 19 24 25, 15 89, 48 50 51, 72 73 ..., etc.

25-28. Historias: Mirari non. Apud hebraeos. Librum hester. Utrum difficilius.

En estos libros, siempre en la misma línea, se vuelve a los prólogos jeronimianos, incorporados por San Peregrino (152).

25. Tobías: Mirari non desino.
26. Judith: Apud hebraeos liber.
27. Ester: Librum hester uariis.
28. Esdras: Utrum difficilius sit.

Todos son de San Jerónimo. El primero es la carta que escribió a Cromacio y Heliodoro; el segundo y tercero son cartas que escribió a Paula y Eustoquio; el cuarto la carta que escribió a Domnion y Rogaciano. Todos siguen idéntico proceso. Incorporados por San

(151) *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 375 ss.
(152) *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos, Esdras, Tobías, Judith y Ester*, EB 5 (1946) 23 ss. Edición en PL, 29, 23 26; 29, 37-40; 28, 1503-1506; 28, 1401-1406. *Préfaces*, págs. 33-36, y BSLVV, VIII, págs. 3-7, 155-156, 213-214, y IX, págs. 3-4.

Peregrino, se hallan luego en las demás recensiones españolas, conforme al esquema general: 21 84 93 94 95, 13 17 19 25, 15 18 28 89, 48 50 51, 73 74 ..., etc.

De todos ellos, el único que merece especial relieve es el prólogo a *Ester* (153). De modo parecido a lo que sucede con el prólogo *Tres libros Salomonis* a los *Sapienciales*, aquí conviene distinguir tres cosas:

1.ª El prólogo propiamente dicho: *Librum hester-esse non possunt.*

2.ª El colofón 1.°: *Rursum in libro-editione maluimus.*

3.ª El colofón 2.°: *Hucusque completum-spiritus sancti amen.*

El prólogo es netamente jeronimiano y, sin colofón alguno, se halla en muchos códices, entre los cuales *Am*, y varios grupos hispanos: 13 19 25, 15 18, 48 50 51.

El colofón primero debe de ser de San Peregrino y, juntamente con el prólogo, nos lo ha trasmitido su grupo, de donde pasó a otros posteriores: 21 84 94 95, 74 89 ..., etc. (154).

El colofón segundo debe de ser propio de la recensión catalana, pues se halla sólo en la *Biblia de Rosas* y el *Sangermanense* (*París, Bib. Nat. 11553*), de entronque hispánico (155), y de afinidad con la recensión referida.

29. *Macabeos: Maccabeorum liber.*

Tiene sólo el *Maccabeorum liber* (156). Este prólogo es de San Isidoro, tomado del libro de los *Proemios* (157). Es la única excepción, y parece demostrar lo siguiente: San Jerónimo no escribió prólogo alguno a los *Macabeos*. Tampoco San Peregrino. De aquí

---

(153) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos...*, EB 5 (1946) 30-34. S. BERGER, *Histoire de la Vulgate*, pág. 24 s. D. DE BRUYNE, *Un nouveau document sur les origines de la Vulgate*, RB 22 (1913) 1-14. *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 21 (1914-1919) 393-401. A. VACCARI, *Alle origini de la Volgata*, CC 66, 4 (1915) 538-548. A. MUNDÓ, *El colofó a Ester*, MBBU, 161-176.

(154) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos...*, EB 5 (1946) 31-33.

(155) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 362, núm. 53.

(156) *Los elementos extrabíblicos de los Macabeos y apéndices del N. T.*, EB 7 (1948) 155 ss. Edición, *Préfaces*, pág. 151.

(157) *Proem. 8,5.* ARÉVALO, *S. Isidori opera omnia*, V, 213.

que se encuentren sin prólogo de estos libros muchos códices antiguos, como *Am, Germ, Vall* ..., 13 24, 15 18 89, 72 73 74 ..., etc. San Isidoro, aunque escribió el prólogo referido para los *Proemios*, tampoco le puso al frente de su edición. Teodulfo debió de ser el primero en incluir un prólogo, insertando el *Maccabeorum libri duo*, que tienen sus Biblias, 48 49 50 51 ..., etc. A partir del siglo x, los copistas adoptan uno u otro, y así, mientras el 19 adopta el de Teodulfo, 17 y 25 adoptan el de San Isidoro.

Eso hizo también Sancho en el *Legionense*, de donde le copió el 84. Pero la prueba de que no estaba en el arquetipo original peregriniano está, no sólo en lo dicho anteriormente, sino en que falta del 95, que tiene el de Teodulfo, y en el de 94, que no tiene ninguno.

30-34. Evangelios: Prólogos de San Jerónimo.

30. Nouum opus facere.

La serie de prólogos de los Evangelios empieza con este prefacio general (158). Se trata de la célebre *Epistula ad Damasum*, que suele tener como epígrafe: *Beato papae Damaso Hieronymus*. Suele hallarse en casi todos los códices, así nacionales, 21 84 94 95, 13 17 19, 15 18 89, 48 50 51, 72 73 74 ..., etc., como extranjeros: *Am, Arm., Big., Germ., Cor., Vall., Lind., Berol., Egert.*, etc Tomado de San Jerónimo, le incorporó a su edición San Peregrino, pasando sucesivamente a las demás ediciones y recensiones: Casiodoro, San Isidoro, Alcuino, Teodulfo, Ripoll, etc.

31. Plures fuisse qui.

Este otro prólogo, igualmente de carácter general, fue escrito por San Jerónimo como prefacio a los cuatro Evangelios, y está tomado de su *Comentario a San Mateo* (159). Ha de decirse lo que del anterior. Incorporado por San Peregrino, debió de ir pasando a los demás. Entre los nuestros le tienen 21 84 94 95, 13 17 19, 15 18 89, 48 50 51, 72 73 74 ..., etc. Y entre los extranjeros, casi los mismos que el anterior.

---

(158) Edición en PL, 29, 557-562. *Préfaces*, págs. 153-155. WORDSWORTH-WHITE, *Nouum Testamentum D. N. I. C. latine*, I, pág. 1-4.

(159) Edición en PL, 26, 15-22. *Préfaces*, págs. 155-156. WORDSWORTH-WHITE, I, pág. 11-14.

32. Ammonius quidem alexandrinus.

Asimismo de carácter general, este prólogo no es original de San Jerónimo, sino de Eusebio, tomado de su *Epistula ad Carpianum*. Pero se duda si la versión latina de la carta de Eusebio es original de San Jerónimo. Desde Vallarsi se ha venido creyendo probable (160). No es tan común en los códices como los anteriores. Wordsworth-White le editan sólo a base del códice *Lindisfarnense*, colacionado con las ediciones de Thomasio y de Vallarsi. De Bruyne añade los códices de *Stuttgart Hofb II 40, Breslau R 163* y *Clm 6212*. De España sólo la *Biblia de S. Millán*. Pero en realidad le tienen 21 84 95, 17 19 24, 72 73 74 y otros tardíos (161). De donde se sigue que es la nuestra la representación principal. Parece que debió de ser ya incorporado a la edición peregriniana.

33. Satisque miror eusebi.

Este prólogo, en cambio, está tomado de la carta de San Jerónimo a Eusebio de Cremona para el *Comentario a San Mateo*, que éste le pidió (162). Le omiten W-W. Le tiene, en cambio, De Bruyne (163), como antes la *Patrología* de Migne (164). Para su edición le sirven de base la *Biblia de San Millán*, con los manuscritos de *Bamberg A II, 12* y *Stuttgart Bibl. 401*. Pero en España le tienen también otros: 21 84, 19 24, 73. Por lo cual debe decirse algo parecido a lo dicho respecto al anterior.

34. Sciendum etiam ne.

Este prólogo, asimismo de carácter general, suele llevar como título el de *Argumentum*. Bajo el epígrafe de *Argumentum Evangeliorum* le editan Wordsworth-White (165), sólo a base del códice *Carolino*, cotejado con las ediciones de Thomasio y Vallarsi. En De Bruyne carece de epígrafe, y le edita a base de seis códices, de los cuales ninguno es español. En España le tienen 21 84 95, 72 73, 97

(160) Edición en PL, 29, 562-563. *Préfaces*, pág. 157. W.-W., I, págs 6-7.
(161) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 392.
(162) Cf. *Jérôme*, DB, 3, 1310.
(163) *Préfaces*, 156-157.
(164) PL, 26, 20.
(165) W.-W., I, 5.

120 ..., etc. Por tanto, probablemente habrá que decir lo mismo que de los anteriores. En el *Legionense* este *Argumentum* se encuentra sin atribución definida. Igualmente la silencia De Bruyne. En cambio Vallarsi y Thomasio, a base de las fuentes que usan, ponen el título *Hieronymus Damaso*.

35-44. Prólogos monarquianos, marcionitas, etc.

Siguen ahora, paralelamente, las series de prólogos monarquianos, marcionitas, priscilianistas y otros de raíz hispánica a los Evangelios (166).

Los primeros, aunque de origen monarquiano, tienen retoques priscilianistas. Son los siguientes:

35. Mateo: Matheus ex iudaea.
36. Marcos: Marcus euangelista dei.
37. Lucas: Lucas syrus natione.
38. Juan: Hic est iohannes.

Los cuatro se encuentran en el *Legionense*, y son corrientes en los códices bíblicos, tanto nacionales como extranjeros. Así, se ha-

---

(166) La bibliografía sobre todos estos prólogos, así como a sus similares de otros libros del N. T., es muy abundante. Pueden verse: T. Ayuso, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 392 ss. *La Biblia de la Cava dei Tirreni*, pág. 81 ss. *La Biblia de Oña*, pág. 87 ss. B. Altaner, *Patrologie*, pág. 83. Edic. española, páginas 92-93. Bacon, JBL 31 (1930) 43-54. Baumstark, JL 12 (1932) 194-197. S. Berger, *Les préfaces jointes...*, núms. 199 ss. D. de Bruyne, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, RBE 24 (1907) 1-16. *Préfaces de la Bible latine*, pág. 171 ss. *Les plus anciennes prologues des Evangiles*, RBE 40 (1928) 193-214. P. Corssen, *Monarchanische Prologue zu den vier Evangelien*, TU, XV, I, Leipzig 1896. F. L. Cross, ET 48 (1936) 188 ss. J. Chapman, *Priscillian the author of the Monarchian prologues to the Vulgate Gospels*, RBE 23 (1906) 335-349. *Notes on the early History of the Vulgate Gospels*, Oxford 1908. Dold, ZB (1935) 125 ss. Eisler, RPHLHA (1930) 350-371. R. M. Grant, ATR 23 (1941) 231-245. E. Gutwenger, THS 7 (1946) 393-409. A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium von fremden Gott*, Leipzig 1924 *Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologue zu den Paulusbriefen*, ZNT 24 (1925) 204-218. SAWB, XXIV, 322-341, Berlín 1928. W. F. Howard, ET 47 (1935) 534-538. H. Höpfl-B. Gut, *Intr. specialis in N. T.*[5], págs. 7-8. A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das N. T.*[7], pág. 396. M. J. Lagrange, RB 38 (1929) 115-121. H. Lietzmann, KIT, I[2], 12-16. Mundle, ZNW (1925) 56-77. E. Nestle, *Einführung in das griechische N. T.*[3], pág. 132. Stegmüller, RBMAE, I, 590-591, 607, 620, 624. F. Taeschner, OC 32 (1935) 80-99 Wordsworth-White, I, pág. 15 ss.

llan en [20] 21 84 94 95, 13 17 19 24 25, 15 18 89, 48 49 50 51, 72 73 74 ..., etc., lo mismo que en *Am* y los citados anteriormente. Incorporado a la primera edición por San Peregrino, debió de pasar a las demás que la siguieron.

Los segundos son de origen marcionita, y sólo se pueden aducir dos en el *Legionense*.

39. Marcos: Marcus adseruit qui.
40. Lucas: Luchas antiochensis syrus.

El primero de ellos tiene una doble redacción. Una brevísima y otra más larga, aunque siempre breve, que es precisamente la del *Legionense*. Le ignoran W.-W. y le edita De Bruyne, a base de cinco códices extranjeros. La más amplia y sólida representación es, sin embargo, la española, pues le tienen 21 84, 15 18 89, 74, 151.

Algo parecido sucede con el segundo. Le editan W.-W., como cosa típica española, a base exclusivamente del *Cavense* y del *Toledano*. De Bruyne ofrece, mezclada, una doble redacción, la primera de las cuales se basa en el *Cavense*, las *Biblias de Vimara* y *San Millán*, juntamente con *Clm 6215*, *Clp 17226*, *Wien 1224*, *S. Gall 52* y *Clp. 163*.

La realidad es que el prólogo ofrece un neto matiz hispánico y que en España le tienen 21 84 94 95, 13 19 24, 15 18, 72 97, 120, 151. Lo cual nos hace deducir, como en otras ocasiones, que la inserción se debe a San Peregrino, de donde pasase a los demás.

Los terceros tienen si cabe, aún más acusadamente este matiz. Son los siguientes:

Mateo: [Matheus qui et Leui].
41. Marcos: Petrus apostolus secundum.
42. Lucas: Lucas euangelista syrus.
43. Juan: Tradunt iohannem apostolum.

Incluimos al primero porque puede sospecharse si pertenece a la serie; pero le incluimos con toda reserva, sin número y entre corchetes, porque no se halla en el 21, ni en la mayor parte de los que contienen los otros.

Editan el *41* W.-W. en una nota, como fuera de serie, a base sólo de la *Biblia de Teodulfo*. Silencian el *42* y *43*, que parecen ignorar del todo. Edita, en cambio, los tres De Bruyne bajo la sigla **Sp,** que en él es característica para indicar los elementos españoles. Conforme a lo cual, para el *43*, se basa en nuestro *Legionense* y la

Biblia de Rosas, y para el *42*, en el *Legionense*, las *Biblias de Teodulfo* y de *Rosas* y el *Vall. E 16*. Pero en realidad el sostén español es mucho más amplio, pues se hallan en 21 84 94 95, 19 25, 48 49 51, 74.

Lo cual, a nuestro juicio, equivale a decir que son prólogos netamente autóctonos, que quizá provengan ya de la *Vetus Latina Hispana* y pasaron a la *Vulgata Hispana* con San Peregrino.

44. Iohannes apostolus quem.

Finalmente, hay un prólogo a San Juan, fuera de las series anteriores, cuyo origen o, al menos, entronque hispánico parece fuera de duda. Es necesario, sin embargo, distinguir dos cosas. Una, la redacción original jeronimiana en el tratado *De uiris illustribus*. Esta es la razón de hallarse en Vallarsi (167) y otros editores de San Jerónimo (168). De ese tratado la tomó Teodulfo para incluirle en su edición de la *Vulgata*. Precisamente a base del 48 y 51 la editan W.-W., cotejando estos códices con las ediciones de Vallarsi y de Thomasio; y a base de esos mismos códices, añadidos otros, como el *ms. 38 de Colmar* y el *Codex aureus Holmensis*, la edita De Bruyne (169). Otra, la redacción española, que se encuentra exclusivamente en algunos de nuestros códices. W.-W. la publican a base de la transcripción, que le envió Riaño (170), de la *Biblia Hispalense*. Nosotros, en cambio, la hemos editado a base de los cuatro códices españoles que la tienen actualmente: la *Biblia de Oña*, los dos *Legionenses* de San Isidoro y el *Toledano* (171). Lo cual nos hace deducir que le tenía el arquetipo peregriniano, de donde le copiaron los códices de *Valeránica* y pasó al *Toledano*.

45-64. Epistolas de San Pablo.

45-46. La serie se abre con el *Proemium* de San Peregrino a los *Cánones* de Prisciliano sobre las *Epistolas paulinas*.

Incluso en algunos códices tardíos se halla el *Proemium*, sin

(167) *Sancti Hieronymi opera*, vol. II, pág. 830.
(168) PL, 23, 654.
(169) *Préfaces*, págs. 175-176.
(170) W.-W., I, pág. 490.
(171) *La Biblia de Oña*, pág. 101.

que sigan los *Cánones;* aunque generalmente van unidos, sobre todo en los códices antiguos.

Chapman dedicó un breve estudio a este *Proemium* (172), que no había pasado inadvertido tampoco a S. Berger (173). Del mismo modo, sobre él escribió también Schepss, en su edición de las obras de Prisciliano (174). En cuanto a ediciones, la de Schepss se basa en nuestras *Biblias de la Cava*, de *Vimara*, de *San Isidoro*, *Hispalense*, de *Teodulfo* y de *Ripoll*, con el ms *Pistor. 151.* También le editaron Wordsworth-White a base del *Cavense*, el *Toledano* y las *Biblias de Mesmes* y de *San Hubert* (175). Finalmente, le ha editado De Bruyne, añadiendo a los precedentes manuscritos de Schepss la *Biblia de San Hubert* y los manuscritos de *Chiari* (176), de *Pistoia* y de *Stuttgart, Hofb. II, 54.*

Tanto el *Proemium* como los *Cánones* son de neto cuño hispánico. Incluso en los manuscritos extranjeros, en que se halla, puede demostrarse el influjo o el entronque español, como sucede en el *Códice de Stuttgart.* Mas, aparte de esto, lo que aparece claro, aun prescindiendo de los nombres de Peregrino y de Prisciliano, es que la transmisión acusa este origen, pues, frente al silencio de los manuscritos extranjeros, se halla el sufragio casi unánime de los nuestros (177): 20 21 84 95, 13 19 25, 15 18 89, 48 49 51, 73, 102 120 151 176.

Lo que sucede es que el *Proemium* puede presentarse de dos maneras: una, la general, en que se ofrece dividido el prólogo en dos partes, o tratado como dos prólogos distintos:

45. Prologus subter adiectum.
46. Multis occupatus necessitatibus.

En tal caso, como epígrafe general, suele tener al principio la atribución a Peregrino. Luego, la distinción se marca empezando en línea aparte, mediante una gran capital. A veces, como en el *Toledano*, se comienza la segunda parte con epígrafe propio: *Item alius.* A veces, como en el *Códice de Pistoia*, al acabar la primera

(172) *Notes on the early History of the Vulgate Gospels*, pág. 258 ss.
(173) *Histoire de la Vulgate*, pág. 181 ss.
(174) *Prisciliani quae supersunt*, CSEL, 18, 108 ss.
(175) W.-W., II, pág. 17 ss.
(176) El códice de Chiari tiene el *Proemium* y omite los *Cánones.*
(177) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 895-896.

pone: *Explicit Praefatio*. Pero lo corriente es que no se ponga *Explicit* al acabar la primera, ni *Incipit* al empezar la segunda. Lo cual es lógico, tratándose de Prisciliano, sobre el cual existió la conjura del silencio. El epígrafe, pues, que pone Schepss, de directa atribución priscilianista de la segunda parte, es cierto en cuanto obedece a una realidad objetiva; pero críticamente infundado a la luz de los códices (178).

Otra manera, que sólo se da en alguna rara ocasión, es presentándose *per modum unius*, como si se tratase de un solo *Prólogo*, atribuído a San Peregrino, en el epígrafe general, al principio del *Proemium*.

Finalmente, como antes insinuamos, se da algún caso de separación del *Proemium* y de los *Cánones*, teniendo uno y omitiendo otros. Pero esto sucede rara vez y en algún códice tardío.

47-48. Ordo epistolarum.

Este prólogo también suele disimilarse en dos:

47. Pauli apostoli epistolae.
48. Omnis textus uel.

Ambos se agrupan bajo el mismo epígrafe general, *Ordo epistolarum*, como tienen el *Legionense*, *Toledano*, etc.; si bien luego suele haber, al empezar la segunda parte, inicial grande, como cuando empieza prólogo.

Así le editan W.-W., a base del *Toledano* y de las *Biblias de Teodulfo* (179), aludiendo a otros dos códices, ya más tardíos, que se hallan en Londres: *Reg. Ll. E. VIII* y *Add. Ms. 15452*. Otros cita Berger (180) y, sobre todo, De Bruyne (181).

Este se le atribuye a Pelagio y, por su redacción, puede verse lo complicado que su texto llegó hasta nosotros. Porque en él, en vez de comenzar como hemos dicho, empieza por *Epistolae pauli ad romanos*, y luego, en el transcurso del texto, se nota su complicada contextura, por las diversas formas en que le ofrecen los códices.

---

(178) Schepss se basa únicamente en el cód. 13 de la Universidad de Leipzig, ya del siglo XIII-XIV.
(179) W.-W., II, págs. 10-11.
(180) *Les Préfaces jointes...*, pág. 62, núm. 258.
(181) *Préfaces*, págs. 217-218.

Quizá pudiéramos afirmar que una de ellas tiene cariz hispano. Desde luego, se halla en muchos de nuestros mejores códices, de las más distintas recensiones: 21 84 95, 15 18 89, 48 49 51, 120 151 (182). Lo cual parece indicar que, incorporado y tal vez revisado por San Peregrino, pasó de su edición a la de San Isidoro y de éstas a la de Teodulfo.

49. Primum quaeritur quare.

Este prólogo se atribuye en el *Legionense* a San Jerónimo, lo cual sucede también en el *Cavense*, el *Toledano*, las *Biblias de Teodulfo* y otros. En el *Armachano*, en cambio, se atribuye a Pelagio, así como en el *Cod. 1247 de Viena* y en el *A. 73 de Berna*. Esta parece ser la opinión dominante (183) Como tal le editan De Bruyne (184), y de modo parecido W.-W., aunque con ciertas reservas (185).

Es bastante común en los códices. W.-W. aducen 15 códices y De Bruyne 18; de ellos, tanto el uno como el otro, cuatro españoles: el *Cavense*, el *Toledano* y las *Biblias de Teodulfo* y de *S. Hubert*. Pero son bastantes más los que le tienen: 21 84 94 95, 13 17 19 25, 15 18, 48 49 51, 73 74, 97 120 123 151, etc.

La cuestión de Pelagio no creemos que esté resuelta. Pero aun concediéndola, no es obstáculo para que pudiera ser incorporado ya por San Peregrino en su edición de la *Vulgata*, de donde pasase a las demás.

50. Romani ex iudeis.

Con este prólogo sucede algo parecido. Los códices españoles, o silencian el autor, como las *Biblias de Teodulfo*, de *Cardeña* y de *Vimara*, o se le atribuyen a San Jerónimo, como el *Legionense*, el *Cavense* y el *Toledano*. En el *Armachano*, en cambio, se atribuye a

(182) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 396.

(183) VLH, I, *Prolegómenos*, 394. S. BERGER, *Histoire de la Vulgate*, página 32 ss. *Les préfaces jointes...*, pág. 26. H. ZIMMER, *Pelagius in Ireland*, páginas 12, 26, 159, 180. CHAPMAN, *Notes on the early History*, pág. 277. DE BRUYNE, *Le prologue inédit de Pélage*, RBE 24 (1907) 257-263. STEGMÜLLER, I, pág 291, núm. 670.

(184) *Préfaces*, pág. 213 ss.

(185) «A quibusdam pelagio adscriptus» W.-W., 2, pág. 1 ss.

Pelagio. Por lo cual, tanto H. Zimmer (186) como A. Souter (187), se le atribuyeron también. Lo cual aceptaron W.-W. (188) y Bruyne en el epígrafe (189). Igualmente, Stegmüller (190), y nosotros mismos en la *Vetus Latina Hispana* (191)

Por lo que a los códices se refiere, presentan un panorama análogo al anterior, tanto los nacionales como los extranjeros. Por lo cual no hace falta repetirlos. E igual proceso de incorporación a las ediciones y recensiones, a partir de San Peregrino.

51. Romanos nondum uiderat.

Este prólogo pasa inadvertido para Wordsworth-White. No así a Berger (192) y a De Bruyne (193). Fuera de los españoles, Berger sólo aduce al códice *3 de Rouen*, del siglo XI, el *254 de la B. N. de París* y otros tres tardíos de los siglos XII y XIII. Estos son casi los mismos que cita De Bruyne: el *Clp. 11929* y el *Clp. 204 de París*, y el *1247 de Viena*.

Es decir, que este prólogo encuentra una transmisión muy deficiente y sin cohesión en el extranjero. En cambio, maravilla la amplitud y cohesión de la representación peninsular española, que le transmite en masa: 21 84 94 95, 13 17 19 25, 15 18 89, 73, 102, etc.

De donde se puede deducir su entronque hispánico. Puede ser que, o provenga de la *Vetus Latina Hispana*, de donde le tomase San Peregrino, para incorporarle a la *Vulgata Hispana*, o que le compusiese el mismo San Peregrino, insertándole en su edición, de donde pasase a las demás ediciones y recensiones.

52-63. Prólogos marcionitas.

Omitido en la *Epístola a los Romanos* el prólogo *Romani sunt in partibus*, que el *Legionense* sustituye con el *Romanos nondum*

(186) *Pelagius in Ireland*, pág. 29 ss.
(187) *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, Cambridge 1922 ss.
(188) W.-W., II, pág. 35.
(189) *Préfaces*, pág. 215 ss.
(190) *Repertorium*, I, pág. 291, núm. 674.
(191) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 394.
(192) *Les préfaces jointes*, núm. 257.
(193) *Préfaces*, pág. 212.

uiderat, empieza en la *Epístola primera a los Corintios* la serie que, bajo el epígrafe *Argumentum*, comprende los elementos siguientes:

52. 1 Cor.: Corinthii sunt achei.
53. 2 Cor.: Post actam poenitentiam.
54. Gal.: Galatae sunt graeci.
55. Eph.: Ephesi sunt asiani.
56. Phil.: Philippenses sunt machedones.
57. Col.: Colossenses sunt et hi.
58. 1 Thess.: Thessalonicenses sunt machedones.
59. 2 Thess.: Ad Thessalonicenses secundam.
60. 1 Tim. Timotheum instruit et.
61. 2 Tim.: Item Timotheo scribit.
62. Tit.: Titum commonefacit et.
63. Philem.: Philemonem familiares litteras.

Esta serie parece de origen marcionita. Al menos ésta es la tesis defendida por De Bruyne (194), que luego ha sido generalmente aceptada (195).

Aunque no todos los prólogos de la serie, tal como hoy se hallan en nuestros códices, parecen tener unidad de origen. Los marcionitas sólo recibían diez epístolas paulinas y por este orden: *Gal, 1 Cor., 2 Cor., Rom., 1 Thess., 2 Thess., Laod.* (= Eph.), *Col., Phil.* y *Philem.* Excluían, pues, las *Pastorales*, excepto *Philem.*, y *Hebr.* A estas diez se debieron poner sus prólogos correspondientes, quizá por el mismo Marción o alguno de sus discípulos. Todos ellos expresan la misma doctrina, fundada especialmente en la distinción marcionita entre el verdadero apóstol (Pablo) y los falsos apóstoles. Los restantes prólogos de la serie debieron de ser escritos más tarde, quizá por un católico, que al mismo tiempo retocó los demás.

¿Quién pudo ser éste?

A nuestro juicio, otra vez San Peregrino. Lo que hizo con los *Prólogos Monarquianos* de los *Evangelios*, lo que hizo con el *Prólogo* y los *Cánones* de Eusebio, lo que hizo con los *Prólogos Pela-*

(194) *Prologues bibliques d'origine marcionite*, RBE 24 (1907) 1-16.

(195) Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 393. W.-W., II, 41 ss. CHAPMAN, *Notes on the early...*, pág. 277 ss. *Préfaces*, pág. 235 ss. P. CORSSEN, ZNW 10 (1909) 37 ss. BURKITT, *Gospel History and its transmission*, pág. 353. SOUTER, *Text and Canon of the New Testament*, pág. 205 ss. HARNACK, *Beitrage z. Einl. in d. N. T.*, VI, 106 ss. (1914). TLZ 32 (1907) 138 ss. STEGMÜLLER, I, núm. 684, 700, etc.

gianos de las *Epístolas Paulinas*, lo que hizo con los *Prólogos* y *Cánones Priscilianistas* de las mismas *Epístolas de San Pablo*, lo que luego veremos que hizo con el *Comma Ioanneum*, corrigiendo la lección priscilianista, así como el *Prólogo* del mismo origen a las *Epístolas Católicas*, hizo también con los *Prólogos Marcionitas* a las *Epístolas Paulinas*. Retocó los originales y suplió los que no había.

De hecho estos prólogos, que parecen provenir de la *Vetus Latina*, fueron incorporados con gran éxito a los códices de la *Vulgata*.

Estos son de aquellos elementos de los que Berger suele decir que los tienen «presque tous les manuscrits». Basta con echar una mirada al *aparato crítico* de Wordsworth-Withe (196), o al mismo De Bruyne (197). Limitándonos a los de origen hispánico, esta serie se halla globalmente en 21 84 94 95, 13 17 19 24 25, 15 18 89, 48 49 51, 53 72 73 74, 97 120 129 151 ..., etc.

64. Hebr.: Quidam hanc epistolam.

Este argumento no es otra cosa que la transcripción del párrafo correspondiente a la *Epístola a los Hebreos*, perteneciente al prólogo general *Primum quaeritur quare*, estudiado en el número *49*, si bien con variantes dignas de tenerse en cuenta.

Desglosado del conjunto, y con epígrafe aparte, sólo se halla en nuestros *Legionenses*. Por lo cual, quizá hayamos de deducir que no provenga del original peregriniano, sino que su inserción se deba directamente al copista Sancho. Luego, del 21 lo tomó el 84. Parece ser que el original peregriniano no tenía prólogo alguno a la *Epístola a los Hebreos*. Suele omitirse en los autores citados, aunque a él aluden Berger (198) y Stegmüller (199)

65. Epístolas Católicas: Non ita ordo.

Sobre este prólogo hemos tratado expresamente en nuestro estudio sobre el *Comma Ioanneum* (200). De hecho está íntimamente

(196) W.-W., II, págs. 41-42, 153, etc.
(197) *Préfaces*, pág. 235 ss.
(198) *Les préfaces jointes*, núm. 286.
(199) RBMAE, I, núm. 799.
(200) *Nuevo estudio sobre el Comma Ioanneum*, B 29 (1948) 64 ss.

relacionado con él. Tanto, que parece se escribe con el objeto de defenderle.

Desde luego dejando aparte, como superada, la opinión de los antiguos que se le atribuyeron a San Jerónimo (201), es preciso volver los ojos en busca de su verdadero autor (202). Y ya no se puede hablar sólo, en general, de un *Pseudo-Hieronymus* (203), sino que es preciso concretarle.

Bludau ha pensado si sería San Vicente de Lerins (204). Pero esto, aparte de otros inconvenientes, sería sacar el problema de su órbita natural, ya que es España la patria del *Comma*. Lo mismo hay que decir de Hugo de S. Caro, entre cuyas obras también se editó anteriormente (205).

Ahora bien, dentro de España, Chapman pensó en Prisciliano (206), y Künstle en Peregrino (207) Nosotros hemos tratado a fondo la cuestión en pro de San Peregrino (208).

El prólogo, desde luego, tuvo extraordinario éxito, pues pasó a casi todos los manuscritos de la *Vulgata*. Sino que puede existir cierta confusión, porque en los códices empieza de dos maneras: *Non ita ordo* y *Qui integre sapiunt*. Dentro de España se halla en 21 84 94 95, 13 17 19 24 25, 15 18 89, 48 49 51, 72 73 74, 97 120 129 ..., etcétera.

66. *Hechos: Lucas euangelista.*

Suele introducirse en los códices teniendo como epígrafe *Argumentum* y presentarse anónimo. En los códices españoles, como el *Cavense*, el *Toledano*, el *Legionense*, la *Biblia de Vimara*, etc., se halla en el primer lugar.

---

(201) Entre las obras jeronimianas le imprimieron, por ejemplo, VALLARSI, t. X, 1057-1058, y MARTIANAY, t. I, 1667-1668. PL, 23, 639. SIMON, *Histoire critique du texte du N. T.*, págs. 306-309.

(202) Cf. BERGER, *Les préfaces jointes...*, núms. 290-291. KÜNSTLE, *Das Komma Ioanneum*, pág. 27 ss. CHAPMAN, *Notes on the Early*, pág. 262 ss.

(203) DE BRUYNE, *Préfaces*, pág. 255.

(204) *Der Prolog des Pseudo-Hieronymus zu den Katol. Briefen*, BZ 15 (1918-1921) 15-34, 125-138.

(205) *Opera*, t. VII, págs. 310-311, Venedig 1703.

(206) *Notes...*, pág. 263 ss.

(207) *Das Komma Ioanneum*, pág. 27.

(208) *Nuevo estudio sobre el Comma Ioanneum*, B 29 (1948) 64 ss.

A juzgar por varios detalles, este prólogo es de origen hispánico. Pero el principal quizá sea su propia transmisión. Wordsworth-White no conocen otros testigos que el *Cavense* y el *Toledano*, a base del cual le editan (209). De Bruyne, aparte de esos dos códices, no cita a otro que al *Clp. 18* (210). Berger llega a aducir cinco códices españoles, pero no puede aducir otro extranjero que el *A 47* de Dresde, ya sumamente tardío, pues es del siglo XV (211).

En realidad en España le tienen bastante más ,pues se halla en 21 84, 13 19 24 176, 15 18 89, 73 74. Es decir, en los mejores. Nos hace pensar en lo mismo de siempre. Debió de ser escrito por San Peregrino. O, al menos, incorporado a su edición de la *Vulgata*, de donde pasó a las demás.

67. *Hechos: Lucas natione syrus.*

A San Jerónimo se atribuye este prólogo en el *Legionense*, como se le atribuyen el *Toledano*, la *Biblia de Ripoll* y otros. Pero la afinidad que tiene con el prólogo del Evangelio, que empieza del mismo modo, e incluímos bajo el número 37, es manifiesta.

Por tanto, parece que ha de dársele el mismo origen monarquiano. De hecho, bajo este signo, le edita De Bruyne (212). Y al decir W.-W. «*uidetur praefatio nostra ex prologo in Lucam adbreuiata*», no quiere indicar otra cosa (213).

Tenemos, pues, un caso similar al del Evangelio. Aunque la transmisión no haya sido tan general a través de los manuscritos. Dentro de la rama española existe en 21 84 95, 25, 15 18, 48 49 51, 72 73 74, 97, 120, 129, etc. Es decir, aparece sólidamente fundado. Parece ser, pues, que tomándole de la *Vetus Latina*, le incorporó San Peregrino a su edición de la *Vulgata*, de donde pasó a las demás.

68. *Apocalipsis: Iohannes apostolus et.*

Finalmente, en el *Apocalipsis* tiene el *Legionense* dos prólogos que ofrecen una perspectiva similar. El primero es el *Iohannes Apos-*

(209) W.-W., III, I, pág. 3.
(210) *Préfaces*, pág. 210.
(211) *Les préfaces jointes...*, núm. 246.
(212) *Préfaces*, pág. 209.
(213) Antes fue editado también entre las obras de HUGO DE S. CARO, t. VII, pág. 278.

tolus. También se le atribuye el *Legionense* a San Jerónimo. Pero en falso (214). Completa la serie de prólogos monarquianos (215). Aunque se halla en bastantes códices extranjeros, la representación española es muy antigua y sólida (216). Se halla en 21 84 95, 17, 18 89, 48 50 51, 72 73 74, 120, 129, 151 ... Por tanto, la solución parece ser la misma. Proveniente de la *Vetus Latina*, debió de ser incorporado por San Peregrino a la *Vulgata*, y de allí pasó a las demás ediciones y recensiones.

69. Apocalipsis: Beatus Iohannes Apostolus.

Es el último de los prólogos que tiene el *Legionense*. Su origen español parece otra vez indudable. El mismo De Bruyne le edita bajo la sigla **Spa,** y como base ofrece el *Legionense*, la *Biblia de Rosas*, la de *Ripoll* y dos Biblias teodulfianas: la de *Mesmes* y la de *Berna* (217). En cambio, no aduce códice alguno extranjero.

En cuanto a Berger, que añade otros españoles (218), no puede aducir más extranjeros que dos de valor muy relativo: el *36 de Leipzig* y el *16746 de París*. La transmisión española, en cambio, es sumamente arcaica y solidísima. Le tienen 21 84, 13 17 19 25, 15 18 89, 48 49 50 51, 73 74, 151 ..., etc. Por consiguiente, no puede dudarse de su origen hispánico. Y lo probable es que, como de muchos otros, su autor fuese el mismo San Peregrino. O, al menos, el que por vez primera le incorporó a su edición de la *Vulgata*, de donde pasó a los demás testigos que le sufragan

2. Sumarios

Siguiendo un método parecido, procuraremos analizarlos convenientemente (219). Su elenco puede formarse, ordenándolos, bien por

---

(214) Igualmente se atribuyó en falso a SAN ISIDORO, PL, 114, 709, y a H. DE S. CARO, VII, 365.

(215) *Préfaces*, pág. 261.

(216) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 397.

(217) *Préfaces*, pág. 262.

(218) *Les préfaces jointes...*, núm. 313.

(219) La bibliografía sobre este punto es, en gran parte, la que hemos ido dando anteriormente en los *Prólogos*, sobre todo en la nota 129. La procedente de nuestros trabajos suele ser la misma. Por lo que se refiere a D. DE BRUYNE, en vez

separado, bien por series. Y así, estudiarlos uno por uno o en conjunto. En cada caso nos iremos ateniendo a lo que nos dicte la realidad.

1. *Eptateuco*

Aquí conviene considerar la serie entera. En primer lugar, hablamos de *Eptateuco* y no de *Octateuco*. Que en España existiese una colección *eptática*, lo hemos probado suficientemente en otro lugar (220). Y precisamente se hace eco de ella la edición peregriniana, transmitida por el *Legionense* y sus congéneres; concretamente 21 84 93 94.

Esta colección está integrada por los siete sumarios siguientes:

1. *Génesis*: De die primo (221).
2. *Exodo*: De infantibus hebreorum (222).
3. *Levítico*: Loquutus est dominus (223).
4. *Números*: Recognitio duodecim tribuum (224).
5. *Deuteronomio*: Verba quae loquutus est (225).
6. *Iosué*: Promittit deus iosue (226).
7. *Jueces*: Iudas legitur dux (227).

Aunque D. de Bruyne pasa por alto a nuestros códices peregrinianos, los tienen, formando serie, todos los códices de este grupo: 21 84 93 94 95. Se hallan en todos de un modo constante, homogéneo y sin excepción (228). Con este grupo coinciden otros, ya más tardíos, que pueden haber experimentado su influjo, bien directamente de los mismos códices, bien del arquetipo original peregriniano. En-

---

de *Prèfaces*, aquí aparecerá a cada paso *Sommaires, Divisions et Rubriques de la Bible Latine*, Namur 1914.

(220) Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 51-56.

(221) *Sommaires*, pág. 2, col. 1. *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam Versionem, cura et studio monachorum S. Benedicti*, Romae 1926 ss. *Genesis*, pág. 91, col. 1.

(222) *Sommaires*, pág. 10, col. 1. BSLVV, *Exodus*, pág. 27, col. 1.

(223) *Sommaires*, pág. 18, col. 1. BSLVV, *Leviticus*, pág. 302, col. 1.

(224) *Sommaires*, pág. 26, col. 1. BSLVV, *Numerus*, pág. 13, col. 1.

(225) *Sommaires*, pág. 34, col. 1. BSLVV, *Deuteronomium*, pág. 302, col. 1.

(226) *Sommaires*, pág. 42, col. 1. BSLVV, *Iosue*, pág. 18, col. 1.

(227) *Sommaires*, pág. 46, col. 1. BSLVV, *Iudicum*, pág. 199, col. 1.

(228) Sobre todo este punto, cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 35-44.

tre ellos descuellan las *Biblias de Urgel* (229) y *de Rosas* (230). Estos códices catalanes son muy eclécticos y han experimentado diversos influjos.

Por otra parte, con ellos coinciden también los *alcuinianos* (231). Lo cual parece plantear un problema de dependencia. Y así, De Bruyne piensa que fueron los *alcuinianos* los que influyeron en el grupo español (232). Pero, según hemos demostrado (233), desacertadamente. Para lo cual no obsta que los actuales códices alcuinianos sean, en sí mismos, más antiguos que los actuales códices peregrinianos. La dependencia no es de códices, sino de ediciones o recensiones, y la edición peregriniana es mucho más antigua que la edición alcuiniana.

Además son otras razones las que deben prevalecer. Así, el carácter intrínseco de las series, por ejemplo, junto con otros factores de importancia. Esta serie está hecha a base de la *Vetus Latina*. Ahora bien, esta nota encaja perfectamente en la edición peregriniana, pero no en la alcuiniana. San Peregrino estuvo sumamente ligado a la *Vetus Latina* y se dejó influir de ella poderosamente. Alcuino, en cambio, no, por ser su recensión típicamente de la *Vulgata*. Por otra parte, la recensión alcuniniana está sumamente ligada al *Amiatino*. Ahora bien, estos *Sumarios* no son los del *Amiatino*. Luego Alcuino los debió de tomar prestados de otra edición. La cual no pudo ser otra que la peregriniana. Por lo cual, el mismo Quentín (234) discrepa aquí de De Bruyne. Lo mismo que el P. Bover (235).

En el *Octateuco* hay también otras series, pero no tenemos por qué tratar aquí de ellas, pues nada tienen que ver con el *Legionense* (236). Aquí nos limitamos a la serie que este códice tiene, jun-

---

(229) Nuestro 72. Sobre él, cf. VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 365-66. VLH, V, *El Salterio*, 119-120 y 199.

(230) Nuestro 74. Cf. sobre él, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 366, VLH, V, *El Salterio*, págs. 120-121 y 199-203.

(231) De ellos trata H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate*, pág. 267 ss.

(232) *Etude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 31 (1914-19) 384, nota.

(233) *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 39-40.

(234) *Mémoire...*, pág. 346 ss.

(235) *La Vulgata en España*, EB 1 (1941) 174 ss.

(236) Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 35-44

tamente con todo el grupo peregriniano. La cual tenemos como auténticamente española, al menos en cuanto a su incorporación a la *Vulgata*. Puede ser que preexistiese a San Peregrino y venga de la *Vetus Latina Hispana*. En tal caso San Peregrino no sería el *verdadero* autor de los *Sumarios*, sino sólo de su incorporación a la *Vulgata*. Pero también es posible que San Peregrino, no sólo la incorporase por primera vez a la *Vulgata*, sino que sea el verdadero autor de toda la serie. Lo cual creemos más verosímil. Porque existiendo ya otra serie netamente hispánica, la serie *Ubi*, basada en la *Vetus Latina* (237) y retransmitida por los códices prerrecensionales, como el *Turonense* (238) y la *Biblia de Cardeña* (239), ésta debió de ser la arcaica serie de la *Vetus Latina Hispana* (240), mientras que la del *Legionense* debió de ser hecha expresamente por San Peregrino para la pimera edición de la *Vulgata*.

2. *Reyes*

La serie peregriniana del *Eptateuco*, que acabamos de exponer en las líneas anteriores, salvo *Ruth*, se extiende a lo largo de todo el *Dodecateuco*, en el *Legionense* y sus congéneres: **21 84 93 94 95**.

Hállase, pues, en los libros de *Samuel* y de los *Reyes*. Son los siguientes:

8. *1. Samuel*: Duo filii heli (241).
9. *2. Samuel*: Nuntium sceleris iubet (242).
10. *3. Reyes*: Senectus dauid et (243).
11. *4. Reyes*: Regnum oziae prauum (244).

Aparte de los *peregrinianos*, lo mismo que sucede en el *Eptateuco*, otros códices españoles, de distinta procedencia, tienen tam-

(237) Véase su edición en De Bruyne, *Sommaires*, pág. 59 ss., col. 1.

(238) Nuestro cód. 2. Véase sobre él, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 347 s.

(239) Nuestro 25. Véase sobre él, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 365, y V, *El Salterio*, pág. 191 s.

(240) Cf. J. Enciso, *La serie «Ubi» en los sumarios de los códices bíblicos españoles*, EB 13 (1954) 91 95, corroborando nuestro propio punto de vista.

(241) De todo esto hemos tratado ampliamente en *Los elementos extrabíblicos de los libros de los Reyes*, EB 4 (1945) 259-270.

(242) *Sommaires*, pág. 102, col. 1. BSLVV, *Samuhel*, pág. 20, col. 1-2.

(243) *Sommaires*, pág. 106, col. 1. BSLVV, *Samuhel*, pág. 25, col. 1-2.

(244) *Sommaires*, pág. 110, col. 1. BSLVV, *Malachim*, pág. 9, col. 2.

bién esta serie. Pero es evidente que dependen de ellos o de su arquetipo. Tal sucede con la *Biblia de Urgel* (245).

Igualmente sucede con los *alcuinianos*, cuyo problema hay que resolver del mismo modo que en el *Eptateuco*.

En cambio, es el *Amiatino* el que aquí ofrece un problema particularmente difícil. Porque *Am* tiene en *Reyes* los mismos *Sumarios* que los códices peregrinianos y alcuinianos. Y *Am* es un códice muy arcaico, puesto que puede remontarse a la transición del siglo VII al VIII.

¿Podrá establecerse por su parte una posible dependencia de las fuentes españolas?

Volvemos a decir como antes. Si el problema se centrase en la transmisión directa de las fuentes que hoy poseemos, es decir, de los códices actuales, esto sería imposible. Puesto que el *Amiatino* es mucho más antiguo que el *Legionense*, habría que invertir los términos y establecer la dependencia de éste respecto de aquél. Pero no es esto de lo que se trata, sino de las ediciones de la *Vulgata*, y en este caso, la edición de San Peregrino, hecha en el siglo V, es mucho más antigua que el códice de Amiata, escrito hacia fines del siglo VII o principios del VIII. Ahora bien, por un lado, de la edición de San Peregrino es un fiel trasunto el *Legionense*, y por otro, hay indicios de que el arquetipo peregriniano influyó en el *Amiatino*, mandado escribir por el abad Geolfrido en el monasterio de Yarrow (246).

No es, pues, imposible, ni siquiera improbable, que el *Amiatino* represente aquí un estadio posterior al *Legionense*. Ni que el ar-

---

(245) *Sommaires*, pág. 116, col. 1. BSLVV, *Malachim*, pág. 17, col. 2.

(246) Sobre este códice existe una abundantísima bibliografía. Ex. gr.: P. CORSSEN, *Die Bibeln des Cassiod. und der Codex Amiatinus*, JPT 9 (1883) 619-633. G. B. DE ROSSI, *La Bibbia offerta da Geolfrido abbate al sepolcro di San Pietro*, en Omaggio giubilare della Biblioteca Vaticana a Leone XIII, Roma 1888. H. J. WHITE, *The Codex Amiatinus and its birth-place*, SBE 2, 273-308, Oxford 1890. P. CORSSEN, *Der Codex Amiatinus und der Codex grandior des Cassiodorius*, JPT 17 (1891) 611-644. J. CHAPMAN, *Notes on the early History of the Vulgate Gospels*, pág. 2 ss., 16 ss., Oxford 1908. A. AMELLI *Cassiodoro e la Volgata*, Grottaferrata 1917. H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate*, pág. 438 ss., Roma 1922. J. CHAPMAN, *The Codex Amiatinus and Cassiodorus*, RBE 38 (1926) 139-150; 39 (1927) 12-32. D. DE BRUYNE, *Cassiodore et l'Amiatinus* RBE 39 (1927) 261-266. J. CHAPMAN, *The Codex Amiatinus once more*, RBE 40 (1928) 130-134.

quetipo peregriniano haya influído en él. En todo caso, como escribimos en otro lugar, ha de resolverse el problema a la luz de la crítica interna. Y la crítica interna parece estar en favor nuestro

La razón está en que el *Legionense* es consecuente consigo mismo, y el *Amiatino*, no. Es decir, que el *Legionense* va siguiendo en todo el *Dodecateuco* la primitiva serie peregriniana, toda ella de idéntico cuño y origen, mientras que el *Amiatino* oscila entre varias series distintas (247), conforme al esquema siguiente:

Legionense

		Serie	Origen	Capítulos
Gen.	De die	A	VL	82
Ex.	De infantibus	A	VL	139
Lev.	Loquutus est	A	VL	89
Num.	Recognitio	A	VL	74
Deut.	Uerba quae	A	VL	155
Ios.	Promittit	A	VL	33
Iud.	Iudas leg.	A	VL	18
1 Sam.	Duo filii	A	VL	68
2 Sam.	Nuntium	A	VL	49
3 Reg.	Senectus	A	VL	57
4 Reg.	Regnum	A	VL	34

Amiatino

		Serie	Origen	Capítulos
Gen.	Opus Dei	D	Vg	63
Ex.	Numerus	C	Vg	18
Lev.	Ubi lex	C	Vg	16
Num.	Praecepit	C	Vg	20
Deut.	Trans iord	C	Vg	20
Ios.	Post mortem	C	Vg	11
Iud.	Ubi post	C	Vg	9
1 Sam.	Duo filii	A	VL?	68
2 Sam.	Nuntium	A	VL?	49
3 Reg.	Senectus	A	VL?	57
4 Reg.	Regnum	A	VL?	34

Así, pues, mientras que en el *Legionense* todo es consecuente: siempre la misma serie (A), de idéntico origen (la *Vetus Latina*), y con un número de capítulos proporcionado en cada libro, en el *Amiatino* todo es desigual: tránsito de la serie D a la C y de ésta a la A, así como probablemente de la *Vulgata* a la *Vetus Latina*, y de una serie larga de capítulos a otra sumamente corta, para pasar de nuevo a otra larga.

En resumen, mientras que el *Legionense* arguye cierta homogeneidad y una sola serie de factura idéntica, el *Amiatino* arguye una gran oscilación y diversos influjos. Por consiguiente, el estadio original parece hallarse representado por el *Legionense* y no por el *Amiatino*.

De todo lo cual se deduce que si la serie en *Reyes* continúa y

(247) Adoptamos aquí, de pasada, la clasificación de las series con sus siglas respectivas, dada por DE BRUYNE, *Sommaires*, pág. 3 ss., 102 ss.

tiene el mismo origen que la del *Eptateuco*, su procedencia, aquí como allí, debe ser española y peregriniana, en el sentido anteriormente explicado.

Pero entonces ocurre una dificultad que no podemos soslayar, a fuer de sinceros.

Los *Sumarios* de los *dos libros de Samuel* tal como se hallan en el *Legionense*, van unidos en un solo cuerpo, igualmente que van los correspondientes a *3 y 4 de los Reyes*. Lo cual está en consonancia con los respectivos textos de esos libros que forman, en ambos casos, unidad; es decir, que como van unidos entre sí *1-2 Sam.*, formando un solo libro, y *3-4 Reg.*, formando otro, los *capítulos* correspondientes a esos libros también se hallan unidos entre sí. Ahora bien, esta ordenación corresponde al *Hebreo* y a la edición original de San Jerónimo; pero discrepa de la edición de los LXX y de la *Vetus Latina*, que claramente distinguen cuatro libros de los *Reyes*. Y la dificultad estriba en que habitualmente la edición peregriniana es una edición que entronca con la *Vetus Latina* y el *Griego*, en desacuerdo con el *Texto Masorético* y la *Vulgata* de San Jerónimo.

No puede, realmente, soslayarse esta dificultad. Constituye, en efecto, una excepción de todo cuanto venimos probando: una excepción que encaja difícilmente en la Biblia peregriniana. Pero quizá por aquello de que «no hay regla sin excepción», o mejor todavía, de que «la excepción confirma la regla», la presente no parece tan fuerte que pueda echar por tierra todo un plan tan sistemáticamente comprobado.

Los hombres no son máquinas de actos y efectos inmutables. San Peregrino conoció y usó la obra de San Jerónimo. Incluso la tomó como base de su propia labor. En muchas ocasiones se apartó de ella, bajo el influjo del *Griego* y de la *Vetus Latina*. Pero nada impide que en algunas otras se acomodase al pensamiento de San Jerónimo. Tal pensamos que sucedió aquí. A tenor de ello, en este caso concreto, o adoptó o compuso tal vez él mismo los *Sumarios* de *Samuel* y de los *Reyes*, de dos en dos, uno para *1-2 Sam.* y otro para *3-4 Reg.*, siguiendo la división jeronimiana; aunque, por otra parte, el Peregrino de siempre se transparenta en los epígrafes, rindiendo tributo a la *Vetus Latina*, con la cuádruple división: *Incipiunt capitula regum libri primi et secundi; expliciunt capitula regum libri primi et secundi; incipiunt capitula regum libri tertii et quarti; expliciunt capitula regum libri tertii et quarti.*

3. *Profetas*

Así como el *Legionense* es un códice rico en *Sumarios* del *Nuevo Testamento*, en el *Viejo Testamento* no lo es. Carece de *Sumarios* en los *Paralipómenos*, *Esdras*, *Job*, *Salterio* y *Sapienciales*, que otros códices tienen.

Por lo que se refiere a los *Profetas*, sólo los tiene en *Isaías*.

12. *Isaías*: Quod Srahel appellauerit.

Como hemos observado en otras ocasiones, es de notar que, a medida que se avanza en el *Viejo Testamento*, los *Sumarios* abundan menos. Pero esto solo no puede explicar la interrupción que se nota en *Isaías*.

Se trata de una larguísima serie, que discurre a lo largo de los *Profetas Mayores*, bifurcada en dos. Ambas han sido editadas por De Bruyne (248). De los grandes códices hispanos, sólo se halla en el *Legionense* (249), seguido de sus congéneres: 21 84 94 95 (250). Y esto sólo en *Isaías* (251).

El problema difícil de resolver aquí es el siguiente. Con los códices peregrinianos, y otros códices españoles más tardíos (252) que sufrieron su influjo, coinciden en tener esta serie algunos códices tan antiguos como el ms. *S. Gall. 40*, del siglo VIII, y otros muy importantes, como el cód. *Paulino*, del siglo IX, el *Ambrosiano E 53 inf.*, del siglo X y el *B 28 inf.*, de la misma biblioteca. ¿Qué decir de su dependencia?

Si el problema tuviese sólo este aspecto, la cuestión no sería difícil de resolver, pues podría hacerse como en los casos anteriores. Pero la cosa se agrava por el hecho de que en los manuscritos extranjeros la serie se halla íntegra, continuando en los otros *Profetas*, mientras que en los españoles existe sólo en *Isaías*. No pue-

---

(248) *Sommaires*, pág. 184 ss.

(249) Por tanto, es falsa la atribución del *Toledano*, que tiene De Bruyne en *Sommaires*, pág. 410.

(250) La *Biblia de Calahorra*, cód. 93, no tiene ya los *Profetas*.

(251) La *Biblia de Ripoll*, cód. 73, se ve que está aquí, hasta en esto, influída del grupo peregriniano, pues sólo tiene a *Isaías*, como el 21.

(252) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, 6 (1947) 348-350.

den, pues, haberla tomado en esta ocasión de la edición peregriniana.

En efecto, han de depender de otra fuente. Y pueden haber sucedido muchas cosas: *a*) Que preexistiese una fuente común, de donde la tomaron españoles y extranjeros, de modo que ambos sean independientes entre sí. *b*) Que la inclusión de la serie comenzase en el arquetipo peregriniano, y San Peregrino no la continuase, quizá por su excesiva longitud (253). *c*) Que la inclusión de la serie no se hallase en el arquetipo peregriniano, sino que fuese obra de Florencio y Sancho en el actual *Legionense*, los cuales no continuasen por la misma razón.

La solución no puede darse de un modo definitivo. Pero esto último nos parece menos probable, por dos razones: 1.ª) Por el hecho de tenerla los demás códices del grupo, los cuales ya no dependen directamente del *Legionense*, sino del arquetipo común peregriniano. 2.ª) Por la fidelidad de Florencio a su arquetipo.

4. *Macabeos*

En estos libros hay una sola clase de *Sumarios* (254) en los códices españoles (255), y casi puede decirse que en los extranjeros (256).

13. *1 Macabeos*: Ubi euersa iherusalem.
14. *2 Macabeos*: Ubi occissus est.

Estos *Sumarios* pertenecen a la célebre serie *Ubi*, de la que tantas páginas hemos escrito en nuestros estudios (257), habiendo probado su origen español, enraizado en la *Vetus Latina Hispana*. Con-

(253) Para dar idea de ello, baste decir que los *Sumarios* de *Isaías* suman 180, los de *Jeremías*, 189, etc.

(254) Se hallan editados en DE BRUYNE, *Sommaires...*, pág. 159 ss.

(255) La tienen los mss. 13 15 18 19 21 24 25 48 72 73 74 84 89 94 95 etc. Es decir, todos los grandes manuscritos hispanos, excepto el 17.

(256) Así, el *Amiatino*, el *Sangalense 12*, el *Paulino*, la *Biblia de Mordramme*, etcétera. Con otras serie DE BRUYNE sólo aduce al *ms. de Grenoble* y el *257I* de la Universidad de Bolonia.

(257) Cf. ex. gr.: EB 4 (1945) 35 ss., EB 4 (1945) 259 ss. y, sobre todo, *Los elementos extrabíblicos de los Macabeos y Apéndices del Antiguo Testamento*, EB 7 (1948) 147 ss.

clusión que, desde otros puntos de vista, ha sido corroborada por el Dr. Vives (258) y Mons. Enciso Viana (259), en trabajos de muy diversa índole. Esta serie, que arranca del *Génesis* y pasa por todo el *Dodecateuco*, excepto *Ruth*, termina en los *Macabeos*. Por consiguiente, los dos *Sumarios* de estos libros no son piezas aisladas, sino integrantes de la serie *Ubi*, cada una de cuyas partes, hecha para el libro respectivo, es proporcional, lo mismo que se mire a la extensión de los mismos, que al número de capítulos dentro de cada *Sumario*. Además, tienen el mismo corte, el mismo estilo y, en general, las mismas características.

Por lo cual deben todos de tener el mismo origen. Provienen no de la *Vulgata*, sino de la *Vetus Latina*. Y más en concreto, de la *Vetus Latina Hispana*. Si esto sucedió en el *Dodecateuco*, y esto es claro por habernos quedado sólo en fuentes de cuño hispánico, lo mismo debe de suceder en los *Macabeos*, aunque con los manuscritos españoles haya otros de impronta extranjera. Han podido recibirla de las antiguas ediciones hispánicas. Tanto más, cuanto que alguna de ellas es antiquísima, y como hemos ido viendo, influyó en otros, fuera del propio país.

Esta serie *Ubi* habitualmente es la propia del grupo prerrecensional, representado ante todo por el *Pentateuco de San Gaciano de Tours* y la *Biblia de Cardeña* (260). Este último manuscrito es el único que contiene toda la serie completa.

No puede ser, sin embargo, obra de un copista inmediato, del siglo x, por lo mismo que antes de él ya la contenían parcialmente el *Turonense*, del siglo vi-vii, en el *Pentateuco* y el *Amiatino*, del siglo vii-viii, en los *Macabeos*. Debió de contenerla, pues, también el arquetipo arcaico del *Burgense*.

No debió de ser éste, sin embargo, el que influyó directamente en los manuscritos extranjeros, que contienen estos *Sumarios* en los libros de los *Macabeos*. Parece que este arquetipo fue estrictamente local, de círculo estrecho, y por lo mismo que no influyó en el *Dodecateuco*, tampoco debió de influir en los *Macabeos*. Si los *Sumarios* son, pues, españoles, y de España los recibieron los copistas del

(258) *Importancia de la Epigrafía para la Historia de la Iglesia antigua*, en *Studii sulla chiesa antica e sull'Umanesimo* (Anal. Greg. LXX), págs. 32-34.

(259) *La serie «Ubi» en los Sumarios de los códices bíblicos españoles*. EB 13 (1954) 91-96.

(260) Nuestros mss. 2 y 25. VLH, I, págs. 347 y 356.

Amiatino, del *Sangalense*, etc., debió de ser por otra vía. Y esta vía es la *Biblia peregriniana*, hecha en el siglo v, cuyo influjo se dejó sentir fuera de España, empezando por el mismo Casiodoro.

Esta Biblia de hecho adoptó esta serie en *Macabeos*. No es la suya, característica de otros libros. La serie peregriniana carece de *Sumarios* propios en los *Macabeos*. Pero San Peregrino debió de adoptar en estos libros la serie *Ubi*, que estaba a su alcance como propia de la *Vetus Latina Hispana*. Por eso se halla en el *Legionense* y en todos los códices peregrinianos: 21 84 94 95.

5. *Evangelios*

Al llegar a los *Evangelios*, las series de *Sumarios* se multiplican. Aparte de que abundan más los manuscritos, entre éstos apenas hay códice antiguo que no los tenga. De Bruyne se ve obligado a editar dos secciones, con siete columnas en la primera (261) y ocho en la segunda (262). Cada una de esas columnas contiene una serie diferente que se ve apoyada por distintos códices.

Encabezando la sección segunda, en la primera columna se incluye la serie A (263) que es la típicamente española, pues se halla en casi todos nuestros códices antiguos: 13-14 15-16 17 18 19 20 21-22 [23] 24 25 [26] 48 51 72 84 89 95 97 120 151 (264).

Esta serie contiene los cuatro *Sumarios* siguientes (265):

15. *Mateo*: Natiuitas christi magi (266).
16. *Marcos*: De iohanne baptista (267).
17. *Lucas*: Zacharias uiso angelo (268).
18. *Juan*: Phariseorum ieuitae interrogant (269).

(261) *Sommaires...*, pág. 240 ss.

(262) *Sommaires...*, pág. 270 ss.

(263) Esta serie tiene una doble redacción: A, forma amplia, y B, forma breve.

(264) La correspondencia de todos estos manuscritos, así como su descripción y estudio, se halla en nuestra VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 345 ss.

(265) Bajo el nombre de *Elencos*. En el N. T. suelen tener este nombre, lo mismo en el *Legionense* que en los demás. *Elenchus*, o *Elengus*, equivale a lo que en otros lugares se llama *Capitula*, *Capitulationes*, *Breves*, etc., es decir, los *Sumarios* de que venimos tratando.

(266) Edición en *Sommaires...*, pág. 270 ss., col. 1. WORDSWORTH-WHITE, *Nouum Testamentum D. N. I. C., Pars prior, Quatuor Evangelia*, Oxford 1889 ss., pág. 18 ss., col. 2.

(267) *Sommaires*, pág. 272 ss., col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 174 ss., col. 2.

(268) *Sommaires*, pág. 288 ss., col. 1. W.-W., *Ib.*, pág., 274 ss., col. 2.

(269) *Sommaires*, pág. 302 ss., col. 1. W.-W.,*Ib.*, pág. 492 ss., col. 2.

No es que sea exclusiva de las fuentes españolas. Se halla también, por ejemplo, en el ms. *Vat. 43*, del siglo IX, así como en el *Vat. 3741*, del siglo XI. Igualmente, en la misma Biblioteca, entre los *Reginenses* los tiene el cód. *Reg. 14*, del siglo X. Más aún, los tiene incluso un viejo códice parisiense del s. VII, el *17226* de la Biblioteca Nacional. Lo cual prueba que estos *Sumarios* son extraordinariamente antiguos. Pero todos estos códices, aunque convengan en tener sólo los *Evangelios*, no son del mismo tipo, sino que coinciden de un modo accidental, esporádicamente, sin formar cuerpo. Sólo en España se hallan estos *Sumarios masivamente*, en todos los códices, cualquiera que sea la recensión a que pertenezcan.

Por lo cual creemos que son españoles, al menos en cuanto a su incorporación a la *Vulgata*. Y el hecho de hallarse en todos los grupos y recensiones, demuestra que la inclusión de estos *Sumarios* en la *Vulgata* se remonta a un arquetipo sumamente arcaico, del cual pudo pasar a todos los testigos, de cualquier género que sean.

Y tal arquetipo nos parece que no pudo ser otro que el arquetipo peregriniano (270). Tenemos, pues, un caso análogo a los anteriores. Es posible que estos *Sumarios* preexistiesen a San Peregrino, enraizados en la *Vetus Latina Hispana*. En tal caso, San Peregrino no hizo otra cosa que incorporarlos a la primera edición de la *Vulgata*. Pero es posible también que él mismo los hiciera para esta edición directamente. En cualquiera de los dos casos, San Peregrino puso en ellos las manos, y de su edición pasaron a los demás testigos.

6. *Epístolas de San Pablo*

En la *Biblia Visigótica de San Isidoro*, como en otros muchos códices, después de los *Evangelios* vienen las *Epístolas de San Pablo*, y todas ellas, con excepción de la *Epistola ad Laodicenses*, tienen *Sumarios*, generalmente llamados *Capitula* en sus respectivos epígrafes. Son los siguientes:

---

(270) De hecho se hallan, no sólo en el *Legionense*, sino en todos los códices que provienen del arquetipo peregriniano: 20 21 84 94 95. Incluimos aquí decididamente el 20, porque de la *Biblia de Oña*, aunque en su máxima parte haya desaparecido, hemos podido conservar los folios correspondientes al *Evangelio de San Juan*, que contienen los *sumarios Phariseorum leuitae*, correspondientes a esta serie. Cf. nuestro trabajo *La Biblia de Oña*, pág. 89 ss. y 102 ss.

19.	*Romanos*:	Paulus uocatus fidem (271).
20.	*1 Corintios*:	De plenitudine diuitiarum (272).
21.	*2 Corintios*:	De passionibus et (273).
22.	*Gálatas*:	De resurrectione domini (274).
23.	*Efesios*:	De sanctis quod (275).
24.	*Filipenses*:	De presbyteris quod (276).
25.	*Colosenses*:	De spe reposita (277).
26.	*1 Tesalonicenses*:	De apostolo et (278).
27.	*2 Tesalonicenses*:	De persecutione quod (279).
28.	*1 Timoteo*:	De fabulis et (280).
29.	*2 Timoteo*:	De eunice atque (281).
30.	*Tito*:	De domino patre (282).
31.	*Hebreos*:	De christo quod (283).

En general, no ofrecen las mismas características y, por consiguiente, no presentan el mismo problema, ni deben hallar la misma solución que los de los *Evangelios*. Incluso hay variantes, respecto a los mismos códices, en las diversas *Epístolas*. Pero, sobre todo, en ellos se da una bifurcación, que hemos expuesto en nuestra *Vetus Latina Hispana* (284).

Por una parte, está la serie α (285), sostenida por nuestros códices de tipo *prerrecensional* 13-14 19 24 25, *isidoriano* 15-16 18 89 151, o *teodulfiano* 48 51 120; por otra, está la serie β (286), sostenida aquí por el *Complutense* (287) y por los *peregrinianos*, en masa, encabezados por el *Legionense*: 21-22 [26] 84 [93] 94 95; con los

(271) *Sommaires*, pág. 314, col. 3. W.-W., 2. *Epistolae Paulinae*, pág. 45, col 1.
(272) *Sommaires*, pág. 320, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 156, col. 1.
(273) *Sommaires*, pág. 328, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 282, col .1.
(274) *Sommaires*, pág. 334, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 358, col. 1.
(275) *Sommaires*, pág. 338, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 408, col. 1.
(276) *Sommaires*, pág. 342, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 458, col. 1
(277) *Sommaires*, pág. 346, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 492, col. 1.
(278) *Sommaires*, pág. 348, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 526, col. 1.
(279) *Sommaires*, pág. 350, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 556, col. 1.
(280) *Sommaires*, pág. 352, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 576, col. 1.
(281) *Sommaires*, pág. 356, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 618, col. 1.
(282) *Sommaires*, pág. 360, col. 1. W.-W., *Ib*, pág. 648, col. 1.
(283) *Sommaires*, pág. 362, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 682, col. 1.
(284) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 395-396.
(285) Es la serie **Sp**, de De Bruyne, *Sommaires*, pág. 314, col. 3.
(286) Serie A, de De Bruyne, *Sommaires*, pág. 320 ss., col. 1.
(287) Nuestro 17. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 352.

cuales coinciden otros, como el 74 y el 97, que han experimentado su influjo (288).

Que la primera serie sea española, parece que no puede ponerse en duda. El mismo De Bruyne la pone bajo esta enseña (**Sp**), y mientras son muy numerosos los manuscritos españoles que la transmiten, bastante arcaicos y muy interesantes, el mismo De Bruyne sólo puede aducir uno extraño que la tenga, y sólo en *Romanos: Baluze 271*. Esta serie debió de ser la propia de la *Vetus Latina Hispana*, adoptada primero por el grupo de códices prerrecensionales y luego por los demás.

Pero, ¿qué decir de la segunda serie?

Con los *peregrinianos* y el *Complutense* coinciden aquí otros muchos códices extranjeros, sin duda muy importantes, como el *Amiatino*, el *Fuldense*, el *Sangalense 70*, las *Biblias de Metz y de Monza*, los *alcuinianos*, como el *Valliceliano*, el *Paulino*, etc.

Por tanto, ha de darse una solución parecida a la que dimos en el *Viejo Testamento*. Puede ser un fenómeno exclusivamente de coincidencia, por haberlos tomado todos de un arquetipo común. Pero también puede tratarse de un caso de dependencia. Y entonces, ser los españoles los que dependan de los extranjeros, o éstos los que dependan de los españoles. Si se tratase sólo de fuentes *actuales*, la solución no ofrecería duda, porque mientras los manuscritos españoles que *actualmente* conservamos, como el *Legionense* y el *Complutense*, no van más lejos del siglo X, el *Amiatino* y el *Sangalense* llegan al siglo VIII y el *Fuldense* al siglo VI. Pero si se trata de ediciones y recensiones, ya es otra cosa. Porque la edición primera de la *Vulgata* que se hizo fue la peregriniana, y ésta se llevó a cabo en el siglo V, y pudo influir en los otros códices.

Es decir, que, dada la extensión, complejidad y antigüedad de los códices que nos han transmitido estos *Sumarios*, se deduce que la fuente común de todos ellos debió de ser sumamente arcaica. Pudo ésta provenir de la *Vetus Latina*. En tal caso, nada impide pensar

(288) Es de notar que en *Filemón* hay menos *Sumarios*. En España carecen de ellos todos los códices que tenían habitualmente la serie primera, *prerrecensionales*, *isidorianos* y *teodulfianos*. Lo cual quiere decir que no debían existir en la *Vetus Latina Hispana*. Y ésta parece ser la razón de que tampoco debió de tenerlos, bajo su influjo, la *Biblia Peregriniana*. Al menos faltan en los dos *Legionenses* de San Isidoro. No hay, pues, más que una serie, que tienen 17 73 94 95 y 97. Su inclusión debió de ser más tardía.

que de ella la tomasen, independientemente, de una parte, San Peregrino para su edición, y de otra, por ejemplo, los copistas del *Fuldense* y del *Amiatino*. Pero también la cronología de los sucesos y la crítica de las fuentes nos permite pensar que, tomándolos de la *Vetus Latina*, o haciéndolos él mismo expresamente, San Peregrino introdujese estos *Sumarios* en su edición de la *Vulgata* por primera vez, y de ella los tomasen tanto Víctor de Capua (289) como Casiodoro.

7. *Epístolas Católicas*

Si en las *Epístolas de San Pablo* abundan los *Sumarios* menos que en los *Evangelios*, en las *Epístolas Católicas* abundan menos aún que en las *Epístolas de San Pablo*. Una situación similar existe, sin embargo, en todas las *Epístolas*. Porque también en las *Católicas* hay una doble serie de *Sumarios* en las fuentes españolas (290).

De un lado está la serie *Gaudendum in temptationibus* (291), correspondiente a la primera serie de las *Epístolas Paulinas*, sostenida por los códices 13 15 18 73 89 151. De otro, está la serie *De inimicorum insecutionibus* (292), correspondiente a la segunda, sostenida por los códices 19 21 24 25 48 51 72 73 74 84 94 97 120.

Como se ve, aunque la situación es fundamentalmente la misma, varían un poco sus factores. El grupo prerrecensional se divide, y mientras el *Cavense*, consecuente consigo mismo, transmite la primera serie como en las *Epístolas Paulinas*, las *Biblias de Vimara*, de *Quisio* y de *Cardeña*, optaron aquí por la segunda. Los *teodulfianos*, 48 51 120, se separaron igualmente, una vez más bajo el influjo peregriniano. En cambio, tanto los *isidorianos*, 15 18 89 151, como los *peregrinianos*, 21 84 94, mantienen firmes sus posiciones respectivas. Los catalanes oscilan, como tantas veces, y mientras el 73 se adhiere a los *isidorianos*, el 72 y el 74 van con los *peregrinianos*.

---

(289) De hecho en el códice *Fuldense*, que mandó hacer Victor de Capua entre los años 541 y 546, hay algunas analogías con nuestros códices. Por ejemplo, la *Epistola ad Laodicenses*, tan típicamente hispana, que se halla en todos nuestros manuscritos y es nota característica del arquetipo peregriniano.

(290) Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 397 ss.

(291) De Bruyne, *Sommaires...*, pág. 382, col. 4.

(292) *Sommaires...*, pág. 382, col. 1.

Esta última serie es la del *Legionense*. Consta de los siete *Sumarios* siguientes:

32. *Santiago*: De inimicorum insectationibus (293).
33. *1 Pedro*: De negationibus (294) inuicta (295).
34. *2 Pedro*: De sanctis qui (296).
35. *1 Juan*: De uerbo uitae (297).
36. *2 Juan*: De diligendis cultoribus (298).
37. *3 Juan*: De filiis apostoli (299).
38. *Judas*: De falsis doctoribus (300).

Por lo que a su origen se refiere, tenemos un caso análogo al de las *Epístolas Paulinas*. Tienen esta serie, junto con los españoles, no sólo *peregrinianos*, sino *prerrecensionales* y *teodulfianos*, códices tan antiguos e interesantes como el *Fuldense* y el *Amiatino*, seguidos de *alcuinianos* de tan pura estirpe como el *Valliceliano*, y otros de diversa índole, como el códice de *Stuttgart 54*, del siglo VIII, la *Biblia de San Pedro A, 1*, del siglo X, y el *Casinense 349*, del siglo XI. Por tanto, como el problema se plantea en los mismos términos, ha de resolverse del mismo modo que quedó resuelto en las *Epístolas de San Pablo*.

Otro tanto ha de decirse de la otra serie. Aquí aún, si cabe, más que allí, se transmite exclusivamente por fuentes españolas. Por esto y por su antigüedad, debe de provenir de la *Vetus Latina Hispana*.

8. *Actos*

En la *Biblia Visigótica de San Isidoro*, los *Hechos de los Apóstoles* van después de las *Epístolas Católicas*. Este libro tiene también *Sumarios*. Al *Legionense* corresponde la serie siguiente:

39. *Actos*: Primum quidem sermonem (301).

(293) *Sommaires*, pág. 382, col. 1. W.-W., III, 2, pág. 234, col. 1.
(294) Así empieza en el *Legionense*: *De negacionibus*, en vez de *De regenerationis*.
(295) *Sommaires*, pág. 384, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 268, col. 1.
(296) *Sommaires*, pág. 386, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 311, col. 2.
(297) *Sommaires*, pág. 387, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 335, col. 2.
(298) *Sommaires*, pág. 389, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 381, col. 2.
(299) *Sommaires*, pág. 389, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 388, col. 2.
(300) *Sommaires*, pág. 390, col. 1. W.-W., *Ib.*, pág. 395, col. 2.
(301) *Sommaires*, pág. 371 ss., col. 4. No los tiene W.-W.

Esta serie, dentro de España, es exclusivamente peregriniana, limitada al tríptico 21 84 94. Fuera de ella se encuentra en otros más de distinta índole, y De Bruyne aduce al *Sessoriano 1565-96*, al *Valliceliano B 25* y al ms. de *Douai 14*, todos del siglo IX.

Pero, aparte de ella, hay en España otra serie (302), *De conuersatione domini* (303), transmitida por los códices *prerrecensionales*, 13 19 24, e *isidorianos*, 15 18 89 151. Esta es la que sigue la línea que empieza en los *Evangelios* y sigue a través de todas las *Epístolas*, derivada de la *Vetus Latina Hispana*. No hace falta insistir.

Finalmente, hay otra (304), que entre los elementos hispanos transmiten códices de índole muy diversa, como son 25 48 72 73 74 95 97 120 y 129, coincidiendo con el *Fuldense*, el *Sangalense 2*, del siglo VIII, el *Paulino* y otros, de distinta procedencia.

Por esta breve exposición se echa de ver que en *Actos* se presenta la cuestión muy complicada. Los *peregrinianos*, que antes coincidían con el *Fuldense*, el *Amiatino*, el *Valliceliano*, etc., aquí siguen línea aparte. Pero es que entre estos mismos códices sucede igual, porque cada uno de ellos tiene serie distinta, y así, mientras el *Fuldense* tiene la serie **A** (305) de De Bruyne, el *Amiatino* tiene la serie **C** (306) y el *Valliceliano* la serie **Tur** (307). E incluso existe la división entre códices del mismo tipo, como los *alcuinianos*, teniendo el *Valliceliano* la serie **Tur** y el *Paulino* la serie **A**.

Por lo que aquí interesa, respecto al *Legionense*, su serie, por lo mismo que se halla en todo el grupo, debe de ser la del arquetipo peregriniano. Preexistiese a San Peregrino, o la hiciese expresamente para su obra, esta serie es la que debió de figurar en la primera edición de la *Vulgata*, de donde la tomaron los demás que la transmiten.

9. *Apocalipsis*

Quedan, finalmente, los *Sumarios* del *Apocalipsis*. En este libro (308), por lo que se refiere a las fuentes españolas, aparece de

(302) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 393.
(303) *Sommaires*, pág. 370, col. 3.
(304) *Sommaires*, pág. 370, col. 1.
(305) *Sommaires*, pág. 370, col. 1.
(306) *Sommaires*, pág. 371, col. 1.
(307) *Sommaires*, pág. 371, col. 2.
(308) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 397.

nuevo la doble división que vimos en las *Epístolas*. De un lado está la serie *Beatus esse qui*, que De Bruyne (309) continúa poniendo bajo la sigla **Sp**, transmitida por los códices 13 15 18 19 73 89 120 y 151, *prerrecensionales* e *isidorianos*. Esta es, pues, como siempre, la que proviene de la *Vetus Latina Hispana*.

De otro está la serie que tiene el *Legionense*.

40. *Apocalipsis:* De ecclesiis septem (310).

Mas no sólo es del *Legionense*, sino de todo el grupo peregriniano, 21 84 94, seguido de los catalanes 72 y 74 (311), con los cuales coinciden algunos extranjeros, como el ms. *Clm 6230*, de París, el *Vatic. 4221*, el *Vallicelliano B 25*, el *Sessoriano 27* y el de *Douai 14*. Lo cual hace se trate de un caso análogo a los anteriores, cuya solución está dada por anticipado.

El *Legionense* tiene, pues, 40 *Sumarios*, todos ellos, de un modo o de otro, de la *Biblia peregriniana*.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

(Continuará.)

(309) *Sommaires*, pág. 393, col. 1.
(310) *Sommaires*, pág. 392, col. 1.
(311) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 397.

Traducción de textos poéticos hebreos

I

1. *Polivalencia de las palabras*

Ludwing Reiners comparó las palabras de una lengua a círculos de significación a los que corresponden en otra lengua otros círculos de significación, pero desviados; así resulta que dos palabras de dos lenguas coinciden en una sección de su superficie, mientras que en otros sectores coinciden con secciones de otras palabras (1). De ahí la pluralidad de significados registrados en un diccionario bilingüe, y la dificultad de dar con la verdadera traducción de una palabra. Solamente el lenguaje técnico busca una univocidad que pueda conservarse intacta a través de viajes por diversas lenguas.

Pero esta dificultad de traducción y esta necesidad de un lenguaje técnico para una ciencia, son cosas demasiado sabidas y experimentadas para encarecerlas aquí. Quiero tomar la comparación de Reiners, y hacer girar los círculos hacia una orientación más grave; y es que una palabra de un lenguaje literario cubre un círculo o elipse de valencias que no se pueden reducir a lo puramente significativo conceptual. Podríamos colocar lo significativo conceptual en un centro, en torno al cual hay valores expresivos, impresivos, alusiones y relaciones, valores sonoros, temblores semiconscientes... (2).

La cosa se complica cuando observamos que esos círculos o fi-

---

(1) Ludwing Reiners: *Stilkunts*. München, 1957.

(2) Para ahorrarme largas listas, baste citar el volumen I, capítulo III, *Die Leistungen der Sprache*, del libro *Psychologie der Sprache* (2.ª ed., Stuttgart, 1955), de Friedrich Kainz. Son 95 páginas de síntesis, y 159 notas bibliográficas

guras geométricas en los que hemos querido figurar plásticamente las palabras, no viven estelarmente solos, sino habitan en múltiples constelaciones verbales, en las que las potencias de las palabras se han actuado y multiplicado, nuevas relaciones vivas se han cerrado. Esas figuras geométricas que figurábamos delimitadas por una línea cerrada, al ser sometidas a otras figuras tangentes o secantes, se pueblan de resonancias, de nuevos sentidos precisos, matizadas alusiones, difusas emociones.

Pensemos en lo que significa «cisne» en el sistema poético de Rubén Darío, «rosa» en el sistema poético de Juan Ramón, y multipliquemos ese rico guarismo por los cientos de años y millares de obras literarias en que las palabras han convivido. La sencilla y modesta fórmula «y Sevilla», cerrando un poema de Manuel Machado, desata una emoción de entusiasmo (3).

De aquí resulta la necesidad de determinar el punto de inserción de la palabra dentro del sistema, para reproducir su exacta función, ya que no podamos trasladar todas sus valencias.

2. *La falacia lógica*

La cosa resultará más inteligible si nos volvemos al ejemplo extremo de Ed. König. El erudito e incansable König es autor, entre otras cosas, de una gramática hebrea. Una gramática, sobre todo a la vuelta del siglo, es una colosal construcción lógica «cum fundamento in re», en la que se dan lógicamente integrados la mayoría de los hechos, y a la que se refieren como libertades, desviaciones, aberraciones, el resto de los hechos. El fundamento *in re* estriba en que la razón lógica es factor capital en la creación y desarrollo de un lenguaje; la construcción falla, porque, aparte la razón lógica, hay múltiples fuerzas humanas que colaboran en el desarrollo vivo de un lenguaje. La falacia lógica de muchos gramáticos consiste en plantar su construcción lógica como forma normativa e ideal del lenguaje, y reducir a ella todo lo demás: cuando en realidad, la norma ideal de un lenguaje son las obras literarias insignes. El castellano no es la lengua de «la gramática de Nebrija», sino la lengua de Cervantes; y el hebreo clásico no es la lengua de la gramática

(3) El poema, onomástico, se titula *Canto a Andalucía*.

de König, sino la lengua de Isaías. Las consecuencias para la traducción son graves.

König toma un texto de Isaías y lo traduce al alemán: la traducción resulta llena de conjunciones lógicas, y de paréntesis con referencias sigladas. Todo el montaje lógico de partículas es inserción del traductor, y los paréntesis justifican el trabajo con ¡referencias a la gramática de König! (4). Al final de su tarea, el erudito declara con tranquila conciencia que Isaías no es un poeta (5).

El ejemplo es particularmente instructivo, porque König es autor de apreciables contribuciones al estudio del A. T., y es fácil que en nuestra formación técnica nos contagiemos de los errores del profesor alemán.

3. *Ejemplos*

Pasemos a un ejemplo castellano: una visión escatológica de un terremoto suena así en una traducción (Is 24, 19-20):

> De seguro se agitará la tierra,
> de cierto será puesta en conmoción,
> y con toda seguridad la tierra vacilará;
> se tambaleará de fijo la tierra como un borracho,
> y cabeceará como una choza;
> y pesará sobre ella su pecado,
> caerá y no volverá a levantarse.
>
> (*Cantera*)

¿Es exacta la traducción? Es lógica. Según los gramáticos, el infinitivo absoluto apuesto a modo finito denota la seguridad o certeza del hecho. Seguridad, certeza, categorías lógicas, que con exac-

---

(4) He aquí un par de pruebas: Is 9,3 «Denn das Joch, das seine Last war [Gen. apos.: 5,18 a!] und den Stecken, der es mit seinem Rücken zu tun hatte [Gen. qualitatis], den Stab dessen, der es antreibt, wirst du wie am Tage Midians zerknicken». Is 14,5 «Zerbrochen hat Jahwe ja den Stock der Frevler, den Stecken der Herrscher [ironisch: 13,2 b], der im Zornesausbruch Völker mit Schlag ohne Nachlassen schlug [§ 338 o p], der im Zorn Nationen niedertrat, mit Abhetzerei, die keine Schonung kannte... 9 Die Sche'ol drunten sogar ist deinetwegen [§ 105] der Tatsache deines Kommens gegenüber in Aufregung geraten...».

(5) «Darnach muss es bei dem Urteil bleiben, dass Jesaja kein Poet gewesen ist». König quiere decir que Isaías no ha escrito en verso; eso es un poeta para el autor de una «Poética».

titud lógica han sido traducidas. Con grave inexactitud poética: porque dicho uso del infinitivo absoluto puede ser expresión enfática de afecto, y además tiene un valor sonoro de eficacia descriptiva. La forma gramatical, en el sistema poético en que actúa, tiene concéntricos círculos de acción: significa una sacudida, *expresa* una pasión frecuente en el género escatológico, y realiza ambos valores *materializando* en onomatopeya estilizada la colosal catástrofe.

¿Es posible una traducción castellana que conserve los tres círculos de acción? Existe un uso semejante del infinitivo «comer no comeremos, pero lo que es divertirnos», «dormir dormíamos en un pajar»; tenemos formas semejantes con gerundio o tiempo finito, «burla burlando ya van tres delante», «sube que sube, corre que te corre». Se podría ensayar alguna de estas formas tan castellanas. Yo he preferido aprovechar la pluralidad de compuestos que una lengua indoeuropea monta sobre una raíz verbal (en grado incomprable en griego antiguo, persa antiguo, alemán moderno; pero también en castellano). En el repertorio de sinónimos encuentro «mover, conmover, remover...», con los cuales y otros semejantes puedo operar:

Se tambalea y bambolea la tierra,
tiembla y retiembla la tierra,
se mueve y conmueve la tierra.
Vacila y oscila la tierra como un ebrio,
se zarandea como una choza.
Grava sobre ella su pecado,
se derrumba y no se alza más.

La traducción reproduce «more hispanico» la triple valencia poética que buscábamos: un sentido descriptivo, una pasión, una materialización sonora; es una traducción poéticamente exacta, aunque no adecuada, porque sólo las traducciones de textos técnicos pueden ser adecuadas. Por ejemplo, el último verso hebreo terminaba en un tono sombrío, cerrado, grave «lo' taqûm», pálidamente traducido por la cadencia masculina «no se alza más» (6).

---

(6). A manera de ilustración, presento algunas traducciones selectas:

«The earth breaks asunder, the earth cracks asunder, the earth shakes asunder», (An American Translation, ALEX. R. GORDON, AmT).

«The earth is utterly broken, the earth is rent asunder, the earth is violently shaken» (Revised Standard Version, R. S. V.).

En el mismo poema escatológico podemos traducir, conservando repeticiones y recreando aliteraciones y rimas:

Mirad a Yavé que raja la tierra, que la resquebraja;
devasta su faz, dispersa sus habitantes...

Rajando se raja la tierra,
despojando se despoja la tierra.
Languidece y descaece la tierra,
desfallece y descaece el orbe,
desfallece la altura y el suelo.
La tierra empecatada bajo sus habitantes,
que traspasaron la ley,
trasgredieron el mandato,
rescindieron el pacto perpetuo...

Un ejemplo más sencillo: Jeremías (1,11-12) contempla una rama de almendro, *šaqed*, y pronuncia el oráculo de Yavé vigilante *šoqed*. En una traducción alemana leemos, en vez de almendro, «Wacholder... ich wache». Wacholder no es almendro, sino «enebro, junípero»; ¿luego es inexacta la traducción alemana? Me parece por lo menos tan exacto traducir Wacholder como traducir Mandelbaum; porque en el original, el punto de inserción de la palabra en el sistema del oráculo es fundamentalmente el factor sonoro del nombre (otra cosa es que el nombre del árbol proceda del temprano florecer). En español no he logrado encontrar una planta que se preste al juego fonético y significativo.

4. *Las palabras en los sistemas*

Las palabras actúan en sistemas verbales complejos. Podemos distinguir el *sistema total* de una literatura, y el *sistema individual*

«Die Erde zerbirst, zerkracht, die Erde zerreisst, zerklafft, die Erde schwankt hin, wankt her» (HENNE).

«In Trümmer wird die Erde zertrümmert, in Splitter wird die Erde zersplittert, in Wanken und Schwanken gerät die Erde (MENGE).

«Con fracasso si fracassa la terra, in pezzi si spezza la terra, d'un crollo crollera la terra» (VACCARI).

«La terre volera en éclats, la terre craquera, se craquellera, la terre tremblera, vacillera», (Bible de Jerusalem, BJ).

«Quebrantando se quebrantó la tierra, desmenuzando se desmenuzó la tierra, resvalando se resvaló la tierra» (FERRARA).

de una obra literaria. El A. T. hebreo, como cuerpo orgánico de palabra inspirada, tiene una unidad interior que lo constituye en sistema; muchas palabras han adquirido en él una fijeza casi técnica de sentido religioso, sin perder una riqueza de connotaciones emotivas, históricas, etc. Es natural que una traducción íntegra de la Biblia hebrea busque una traducción constante de estas palabras, con la sola limitación de su posible evolución semántica dentro de la tradición literaria. Esta constancia producirá en el lector una precisión conceptual de importancia teológica, mientras que las connotaciones las irá adquiriendo a lo largo de la lectura de textos concretos. A veces puede colidir la exigencia del sistema total con la del sistema individual.

La palabra *ruḥ* referida a Dios tiene un sentido teológico: se refiere a una poderosa actividad divina creadora, ordenadora, que puede suscitar héroes y empresas; y desemboca en la plenitud de la revelación trinitaria. *Ruḥ* conserva bastante vivaz su valor imaginativo de viento poderoso, arrollador, imprevisto; en el coloquio con Nicodemo, juega Cristo con el doble valor de la palabra. En castellano, la palabra «espíritu» ha perdido su plasticidad imaginativa, se ha hecho «espiritual». Si quiero traducir teológicamente *ruḥ Yahwe*, diré «el espíritu de Yavé», perdiendo algo de valor imaginativo en la traducción. Ahora tomemos un caso particular: el pasaje de Isaías sobre los espíritus (11,2), de donde tomó pie la especulación teológica para su hermosa teoría de los siete dones del Espíritu Santo. Isaías en su poema canta los cuatro vientos cruzados que se posan sobre un tallo florido (7). Poéticamente sería de capital interés conservar la imagen; una solución media sería la palabra «aliento»:

> «Se posará sobre él el aliento de Yavé
> aliento de sabiduría y discreción,
> aliento de consejo y decisión,
> aliento de ciencia y temor de Yavé.»

Semejante traducción atiende al sistema individual del poema. Repito que en el sistema total teológico del A. T. lo mejor es traducir «espíritu», y aclarar en nota la fuerza poética. Tampoco habría dificultad en hacer dos traducciones diversas: una con preferencia teológica, otra con atención a lo poético.

---

(7) «Estudios Bíblicos», 18 (1959), 164-65.

Un caso particular de palabra actuando dentro del sistema individual es el poema o narración compuestos con «Leitwort». La hermenéutica nos dice que una palabra se debe interpretar en el mismo sentido dentro de un contexto, si no hay razones en contra. Razón en contra es precisamente el uso indicado. San Pablo multiplica la palabra *amartia* en un contexto cerrado (R. 6), cada vez con nueva mutación de sentido; en vez de manejar un concepto preciso y delimitado, conjura una amplia y potente realidad, que va mostrando sus facetas en el girar del discurso, sin perder el eje de la palabra constante. El cap. VII de Josué es otro caso típico, con la palabra clave *ḥerem*. Para traducir con eficacia el procedimiento, buscaríamos una raíz invariable, con mutaciones morfológicas: «sacro, consagrado, execración, execrable» son palabras que nos encierran en el círculo complejo de lo «sacro», con su radical bivalencia, al mismo tiempo que precisan las sucesivas facetas significativas. (Tanto Nácar como Cantera traducen constantemente «anatema».)

II. Casos concretos

5. *Sonoridad*

La sonoridad tiene una importancia capital en la poesía hebrea (también en la nuestra y en cualquier otra, leída como es debido). Descontando innumerables efectos sonoros, simplemente intraducibles, repasemos algunos valores de libre intercambio.

Cuando se trata de pura eufonía no hay que preocuparse demasiado: una diligente traducción castellana, comprobada con atentas lecturas en alta voz, nos dará una nueva eufonía, la de nuestra lengua.

Las binas aliteradas dividen el concepto en dos palabras, y las funden en semejanza sonora: «El oro y el moro, piante ni mamante, de cabo a rabo, pitos y flautas...». Algunas son patrimonio de la lengua, casi proverbiales, otras son creación del escritor. Sería bueno esforzarse por traducir estas aliteraciones en castellano.

Šamir wᵉšayt se repite para designar «espinos y zarzas». Cantera traduce «cardos y abrojos», Nácar «cardos y zarzas». Tenemos una buena palabra castellana, sinónima de zarzas, que suena «barzas», y que nos permite una perfecta traducción: *šamir wᵉšayt* = zarzas

y barzas (8). En una catástrofe de Jerusalén dice el profeta que habrá *ta'niyya wa'niyya*, o sea, «duelos y llantos». (Cantera: tristeza y duelo. Nácar: llantos y gemidos.) (9). Traducción castellana más sabrosa sería «y habrá llantos y quebrantos». En el magnífico oráculo de la bestia del Negeb encontramos tres casos: una tierra *ṣara wᵉṣuqa*, rugen *labî' wᵉlayš*, *'epʿe wᵉšarap mᵉʿopep*. Una traducción atenta a los efectos sonoros sería: «En tierra funesta y siniestra leones y leonas rugen, dragones y endriagos revuelan» (conservando los fantásticos animales del desierto inhóspito). En otro poema se presenta la venida teofánica de Yavé: *bᵉraʿam bᵉraʿaš qôl gadôl sûpa sᵉʿara*, que podríamos traducir «con estrépito y estruendo, con voz poderosa, tormenta y torbellino» (10). Si el poeta se preocupó tan manifiestamente del valor sonoro, hará bien el traductor en perseguir el efecto (11).

6. *Ritmo*

El ritmo hebreo es cosa fácil de traducir: basta que nos despojemos del prejuicio del isosilabismo, descuidemos las rimas, y volvamos al sistema acentual. En nuestra poesía coexisten dos sistemas rítmicos fundamentales: el isosilabismo y el acentual (11). Podemos tomar el endecasílabo libre, verso de noble linaje, para traducir poemas hebreos, trasportando el sistema métrico hebreo al nuestro más moderno. Pero podemos atenernos al original hebreo, traduciendo el sistema acentual en sistema acentual (11'). La única diferencia es

---

(8) «Briers and thorns» (AmT), «Disteln und Dornen» (HENNE, MENGE), «Rovi e pruni» (VACCARI), «épines et ronces» (BJ).

(9) «Moening and bemoaning» (AmT), «moaning and lamentation» (RSV), «on gémira, on geindra» (BJ), «dolore e duolo» (VACCARI).

(10) «Drangsal und Bedrängnis» (MENGE).

(11) GORDON (AmT) muestra particular acierto en la traducción de aliteraciones, por ejemplo, Is 1,2 «Hear heavens, give ear earth, for the Lord has spoken», 9,6 «Father foverer, Prince of Peace», 14,22 «race and remnant, offspring and offshot».

También los alemanes muestran buen oído: «Höret ihr Himmel, horche du Erde» (Henne, Menge). «Grauen und Grube und Garn» (Is 24,17).

(11') Véase mi libro *Estética y estilística del ritmo poético*. Barcelona, 1959, cap. VIII.

que, mientras a cinco sílabas hebreas responden dos acentos (término medio), dos acentos responden a siete sílabas castellanas. Pero el número de acentos a ambos lados de la cesura, que es lo básico, permanece inmutable. Ello permite también trasladar intactas las variaciones expresivas.

Sea un ejemplo sencillo, el salmo 93 (prescindo del último verso). El esquema rítmico es 2+2 2+2 3+3+3 3+3+3 3+3+3 (completando 2 b). El número de sílabas resulta ser semejante, porque combina pies bisílabos y trisílabos según forma normal: 8+8 8+7+8 8+8+8 7+7+7 (el número de sílabas tiene poca importancia) El suceder de los acentos es regular:

óó óó óó óó , óó óó óooó
ooó óó ooó , óó ooó óó , ooó ooó óó
ooó ooó óó , ooó ooó óó , ooó ooó óó
ooó óó óó , óó ooó óó , óó ooó óó

Apoyan el ritmo algunas repeticiones y algunas rimas internas. Es notable la diferencia rítmica entre el primer verso y los siguientes.

Apliquemos en la traducción el sistema isosilábico. Para conservar la diferencia fundamental, echamos mano de dos versos frecuentes y que casan bien: endecasílabos con eptasílabos.

Yahveh hase hecho rey,
de majestad vistióse;
se ha vestido Yahveh,
de fuerza se ha ceñido.
El orbe aseguró, que no vacile.
Firme se halla tu trono desde antiguo
desde siempre tú existes.
Han alzado los ríos, ¡oh, Yahveh!
han alzado los ríos su clamor,
han alzado los ríos su rugido.
Más potente que voz de muchas aguas,
y más que el oleaje de la mar
es Yahveh poderoso en las alturas.

(*Cantera, 2.ª ed.*)

Un ritmo castellano al que estamos bien acostumbrados, algo más fluido y dilatado que el original; conserva repeticiones, no rimas.

Al evitar endesasílabos sáficos, ha conservado también el movivimiento de tres acentos, de triple onda. En sistema acentual, sin buscar el isosilabismo, podríamos traducir:

Alzan los ríos, Yavé,
alzan los ríos su voz
alzan los ríos su fragor.
Más que la voz del océano,
más fuerte que oleaje del mar,
más fuerte en la altura Yavé.

Ritmo más ceñido, regular en los acentos, de buena ascendencia castellana.

Is 9,3 es un contraste expresivo: los tres símbolos de la opresión (tres complementos) son desbaratados con un solo verbo, tres hemistiquios contra uno; el ritmo subraya el efecto: 2+2+2 +3

ooó ooó
ooó oó
ó oooó (?)
ooóo oó oó

Conservando el movimiento de los acentos traduciríamos: «Que el yugo de su carga, el cetro de su hombro, la vara del opresor, quebrantaste como el día de Madián», que son 7+7+8+12 sílabas. Buscando el isosilabismo, podríamos traducir: «Que el yugo de su carga, el cetro de su hombro, la vara del tirano, rompiste como el día de Madián», o sea, 7+7+7+11.

Realmente, la silva es un metro bien sencillo y flexible; aunque trasforma la gravedad hebrea en fluidez castellana, se puede abordar legítimamente. Aquí deseo subrayar la legitimidad del otro sistema: que en la poesía castellana de los siglos XV y XVI, no menos que en la moderna, el sistema acentual ocupa un puesto importante; por lo tanto, una traducción de la poesía hebrea a sistema rítmico acentual nos dará resultados poéticos y castellanos.

Fray Luis adoptó el sistema renacentista isosilábico, con rimas consonantes; muchas veces deja perder el movimiento binario del paralelismo, muchas veces tiene que rellenar la medida (12). Es un

(12) El poema de «la perfecta casada» (Prv 31) es en hebreo una serie de paralelismos sinonímicos, movimiento binario marcado; Fray Luis usa tercetos,

género particular, auténtica poesía, pero parafrástica. No nos sirve para la intención actual.

Por sistema, creo preferible la traducción acentual. Renunciando a partículas aclaratorias y circunlocuciones, lo cual será ganancia poética. El escribir acento gráfico en casos dudosos puede ayudar. Notemos que Nácar, con su razonable fidelidad al texto, llega muchas veces a fórmulas rítmicas, que apreciaríamos mejor si la edición distinguiese los versos (13).

7. *Conjunciones*

Sabido es que los hebreos no poseen un sistema muy diferenciado de conjunciones, pero hay dos que parecen servir para todo: el *wau*, que puede ser copulativa, disyuntiva, subordinativa con varios matices. Un poco menos sucede en castellano, la que llamamos conjunción copulativa es una servicial criada para todo. Muchas veces bastará traducir el *wau* por *y*, sin olvidar que con frecuencia la copulativa no es original, sino adición de manos posteriores, con el resultado de amortiguar el vigor original y de turbar levemente el ritmo.

Otra conjunción hebrea polivalente es *kî*, con un sentido básico explicativo; en castellano podemos encontrarla una hermana gemela, la conjunción «*que*». Un oráculo contra Moab (Is 15) comienza con un *kî* que desconcierta a algunos comentadores; nuestra poesía popular e imitaciones cultas nos ofrecen casos semejantes: «Que mi madre se ha creído... Que la lancha de Tolín... Que yo me la llevé al río...». El oráculo citado podría comenzar, en traducción castellana:

> «Que de noche la asolaron, Ar-Moab se ha callado
> Que de noche la asolaron, Qir-Moab se ha callado» (14).

---

con movimiento ternario y engranaje rítmico por las rimas. La bellísima traducción del salmo 103 sustituye la simetría hebrea (ritmo 3+3), por una disimetría (11+7). Algo semejante puede decirse de las traducciones en liras, por ejemplo, del salmo 114, modelo de paralelismo sinonímico en el original.

(13) Este punto de la presentación gráfica es muy importante. Dada la costumbre moderna de leer en privado, el lector tiene derecho a todos los auxilios gráficos. Lo mismo se diga de la distinción en estrofas, cuando las hay; del estribillo, etc. CONDAMIN imprimía en negritas las «palabras claves», según su teoría estrófica.

(14) FERRARA es la única traducción que usa dicha fórmula: «Que de noche

Poéticamente será muchas veces conveniente traducir el indeterminado *kî* por el indeterminado español «que»; el lector aprecia intuitivamente el matiz peculiar, sin que una lógica rigurosa turbe la visión poética.

Otras veces el *kî* tiene claro valor articulatorio, ordena el movimiento del poema. En tales casos es muy importante mantener una traducción idéntica de la partícula articulatoria. Por ejemplo, el poema de Isaías 8,23-9,6 presenta un movimiento climático, en tres versos marcados por *kî*: Cantera traduce «Pues... porque... pues...», Nácar traduce «... y... porque...», Ferrara «Por que... que... que...». Creo que lo mejor es traducir tres veces «que», y aun subrayar gráficamente el valor de la partícula (15). Un caso semejante es el gran poema escatológico Is 34: en cuatro estrofas van apareciendo «la ira de Yavé..., la espada de Yavé..., el sacrificio de Yavé..., el Dia de Yavé...», cuatro partículas *kî* ordenan la construcción, y deberían traducirse en castellano por una partícula constante.

El poeta hebreo emplea muchas veces partículas, no tanto como charnelas para enlazar dos frases contiguas según su relación lógica, sino más bien como factores constructivos; un aspecto que ha recibido hasta ahora poca consideración. Hay que hacer un esfuerzo por mantener este valor tectónico en la traducción de las partículas. Algunas veces bastará la fórmula propuesta en los casos precedentes; muchas veces convendrá utilizar un recurso gráfico, separar claramente las estrofas o bloques de sentido, incluso poner en cursiva las partículas (16).

Cuando la articulación del poema se realiza por la repetición de una misma palabra, es importantísimo repetirla en la traducción: así, por ejemplo, en la elegía a Babel (Is 14), el eje poético se apoya en esa palabra repetida *yarkᵉtê*, subrayando la distancia extrema, absoluta entre la soberbia humana y su destino.

---

fue preada...», MENGE traduce por interjección «Ach... ach...»; otros interpretan en sentido temporal o causal.

(15) Los extranjeros mantienen la constancia: «For... for... for...» (AmT, RSV), «Denn...» (HENNE, MENGE), «Car...» (BJ). Sólo VACCARI cambia «Perche... perche... ecco...».

(16) Aunque el resultado sea muchas veces discutible, los principios de G. R. MOULTON en su traducción «son sanos» (New York, 1919). Hay que facilitar al lector la percepción de la arquitectura del poema.

Cantera traduce «en lo más recóndito del septentrión... al hondón de la fosa», Nácar «en las profundidades del aquilón... a las profundidades del abismo», Ferrara «rincones de septentrión... rincones de sepultura». Creo que la palabra «vértice», repetida, conserva un sentido exacto y traduce la estructura del poema (17).

Como en castellano tendemos muchas veces a evitar la repetición próxima de una palabra, es necesario reflexionar sobre el valor articulatorio de las repeticiones hebreas.

La partícula hebrea *hinne* es una llamada de atención sobre un hecho o persona, y equivale a un imperativo de llamada (18). Cantera traduce normalmente por «he aquí», Ferrara traducía más brevemente «he» (pronunciada la H). En la vocación de Isaías ocurre dos veces: 7 b. 8 b. Ferrara traduce «He tocó esto sobre tus labios... He me, embiame»; Cantera, «He aquí que esto ha tocado tus labios... Heme aquí, envíame a mí»; Nácar, «Mira, esto ha tocado tus labios... Heme aquí, envíame a mí».

Creo que muchas veces será preferible en castellano moderno sustituir la fórmula «he aquí que» (bastante pesada), por un simple imperativo «mira, mirad», más rápido, no menos eficaz. En el poema de la invasión de Asur, Is 5,26-29, los tres primeros versos son de enorme eficacia: doble acción de Yavé convocando al invasor remoto, y en un verso le tenemos delante avanzando veloz. Esa eficacia divina, y la velocidad de la respuesta, están subrayadas por la partícula *hinne*. Comparemos varias traducciones:

Y alçara pendón a las gentes de lexos,
y silvara a el de estremo de la tierra,
y he aina, ligero vendrá.

(Ferrara)

Alzará pendón a gente lejana,
y llamará silbando a los del cabo de la tierra,
que vendrán pronto y velozmente.

(Nácar)

(17) «Recesses of the north... recesses of the Pit» (AmT), «in the far north... in the depths of the pit» (RSV), «in äussersten Norden... in den untersten Pfuhl» (Henne), «al vertice del settentrione... nel più profondo sotterra» (Vaccari), «les profondeurs du nord... les profondeurs de l'abîme» (BJ).

(18) «Biblica» 37 (1956), 74 ss.

Y tremolará una enseña para un pueblo lejano,
y le silbará [haciéndolo venir] desde el extremo de la tierra,
y he aquí que apresuradamente, ligero, vendrá.
(Cantera)

Alzará pendón a un pueblo remoto,
silbará hacia el confín de la tierra.
¡Miradle venir veloz y ligero!

Nácar, dejando el *hinne*, ha restado evidencia al suceso; Cantera ha frenado el movimiento con sus adverbios «y he aquí que apresuradamente»; Ferrara conservaba la evidencia y velocidad originales, y una traducción moderna debería conservar estos valores estilísticos.

Así podremos traducir «Mirad a Yavé que viene de lejos... Ahí tenéis a Damasco, borrada de las ciudades... Ved a Yavé cabalgando en nube ligera... Aquí estoy yo contra tí...»; sin rechazar totalmente la fórmula «he aquí», sobre todo con pronombres personales, «heme aquí...».

8. *Adjetivos*

Muy pobres son los hebreos en adjetivos, aunque compensen algo los participios, formas adjetivales del verbo. Estos no presentan problemas peculiares de traducción, puesto que el castellano dispone de adjetivos verbales activos y pasivos. ¿Qué hacer con los adjetivos «grande, pequeño, bueno, malo», que casi agotan el repertorio hebreo?, ¿convendrá quedarse en esta escasez o habrá que donar algo de nuestra riqueza? Aquí no hay peligro de hipertrofia lógica, puesto que el adjetivo incluye una valoración afectiva, un rasgo descriptivo. Muchas veces convendrá quedarse con el valor elemental del hebreo; en otros casos el poema concreto decidirá.

En el cap. VIII contrapone Isaías las aguas del Guijón, *haholekîm le'aṭ*, a las aguas del Eufrates *ha'aṣûmîm w'harabbîm*. Es evidente que en tal antítesis los adjetivos son capitales, duplicados con énfasis, subrayados con rima, hinchando el ritmo al final del verso. *Rab w'aṣûm* se dice de un pueblo «múltiple y denso», lo cual no resulta tan bien dicho de las aguas. Una buena traducción buscará dos adjetivos voluminosos, rimados: propongo traducir «caudalosas

e impetuosas» para cumplir los requisitos (19). (Así traduce Nácar, frente a Cantera «impetuosas y fuertes».) La traducción ha mejorado algo el original; ¿no será lícito mejorar de vez en cuando el original, para compensar lo que irremediablemente empeoramos?

Otro caso extremo de adjetivos. La mítica espada de Yavé (Is 27,1) es una espada *haqqaša haggedola haḥazaqa*, que sin preocupación estilística traduciríamos «dura, grande, fuerte» (Ferrara, Cantera); pero si queremos conservar todo el prestigio de esa espada singular, condecorada con tres adjetivos rimados, tendremos que escoger bien los adjetivos, por ejemplo, «su espada pesante, gigante, pujante», mejorando algo el original (20).

9. *Otros aspectos*

El *acróstico alfabético* fue usado con inspiración en las Lamentaciones, sin inspiración (poética) en el salmo 119... No vale la pena molestarse en reproducir el artificio. Pero en el capítulo que dedica el libro de los Proverbios a la «mujer fuerte», el acróstico tiene un valor singular. Henne titula con singular acierto «El Abece de la mujer de casa», y reproduce un acróstico alfabético alemán, marcado gráficamente. No sería muy difícil imitar el procedimiento en castellano.

Si hay algo intraducible de una lengua a otra son los *juegos de palabras*. El hebreo se complace en estos juegos, que toma con toda seriedad; la mayoría de las veces tendremos que explicar el juego en una nota, quitándole lo mejor de su fuerza, que está en la acción instantánea, inesperada (algo así como los chistes explicados, asesinados). Un maestro del lenguaje como Quevedo hubiera sido el llamado a traducir estos recursos: la serpiente «desnuda o astuta», los constructores de la torre babélica que emplean «ladrillos por piedras, *lebena' le'aben*», los canales que se pasan con sandalias «*neḥalîm-ne'alîm*».

---

(19) «Mighty and many» (AmT), «gewaltigen und starken» (Menge), «puissantes et profondes» (BJ).

(20) «Hard and great and strong» (AmT), «harten, grossen und starken» (Menge), «dure, grande et forte» (BJ).

Estos márgenes intraducibles serán propiedad exclusiva de los iniciados en la lengua.

Sobre la traducción de *imágenes* poéticas no hace falta extenderse. Aquella cobardía ante las imágenes de un Javier de Burgos ya está superada, y la peregrina teoría sobre la «fantasía oriental» se va retirando. Nácar aborda las imágenes bíblicas con toda lealtad, y Cantera se mantiene fiel a la letra hebrea. El seleccionar cuidadosamente términos concretos y palabras recias puede dar resultados excelentes. He aquí un ejemplo de una teofanía temerosa:

Mirad a Yavé que viene de lejos: ardiendo su cólera, espesa [humareda.
Sus labios llenos de furor, su lengua como fuego devorador,
su aliento como torrente desbordado, que alcanza hasta el cuello.
Para cribar a los pueblos en criba de exterminio,
para echar brida de extravío a la quijada de las naciones.

El buscar palabras trilladas y comunes no me parece buen camino, y no responde al escogido lenguaje de tantos poetas bíblicos. No hace falta que las palabras sean arcaicas, rancias; pero tampoco podemos contentarnos con la pobreza de un lenguaje cotidiano. El cuidado azoriniano del término concreto, el lenguaje recio y sabroso de Unamuno podrían servir de orientación. Este es, sin duda, uno de los méritos de Nácar en su traducción.

III. Dificultades y objeciones

Pensará alguno que me he complacido en dificultar la ardua tarea de traducir. No creo haberla hecho más difícil de lo que es: sinceramente creo que es dificilísima. Pero sí puede acaecer que algunos la hagan más difícil de lo que es, eludiendo o disimulando dificultades. Traducir un texto poético, de manera que el resultado sea poesía —aunque no tenga ritmo riguroso—, fiel a los procedimientos estilísticos del original, es tarea paciente, exigente, amorosa; exige buen temple y devoción y holgura. Menos difícil, aunque siempre laboriosa sería para un buen poeta, ya que los poetas poseen el don de la lengua. Pienso ahora en traducciones como la magnífica de

Oreste Macrí de poetas españoles modernos al italiano (21), las traducciones de Rilke en endecasílabos castellanos por Valverde, las de Valery por Gerardo Diego y Dampierre (22). Sería magnífico que un buen poeta castellano emprendiese la traducción de textos poéticos bíblicos: magnífico uso del don poético este doble obsequio a la Biblia y a nuestra lengua.

Mientras Dios no nos depare ese poeta, la traducción seguirá siendo tarea de nuestra generación. En rigor, cada siglo o cada cincuentenio debería tener su traducción. El siglo XVI contempló las de Ferrara y Casiodoro de la Reina, a fines del XVIII aparecieron las de Scio y Petisco, en el nuestro Nácar y Cantera han vuelto a los textos originales. Las dos traducciones recientes no imponen la inacción en este terreno, y es de esperar que se aborde de nuevo la tarea.

Sería un trabajo interesante reunir y estudiar el material disperso de nuestros clásicos, que ensayaron traducciones directas de fragmentos bíblicos, como las de Fray Luis en prosa (San Juan de la Cruz traduce de la Vulgata, con sentido poético).

Entre los instrumentos de traducción, el diccionario de Zorell nos da muchas veces términos latinos, más vecinos al español (apoyados por traducciones en lenguas modernas). Un glosario español al Zorell sería excelente tarea preparatoria. Y Casares será el otro compañero en la tarea. Las traducciones extranjeras son particularmente útiles en cuanto nos dan soluciones sólidas o razonables a cuestiones críticas o vocablos ignorados. En este sentido, la americana «Revised Standard Version» es quizás la más garantizada, porque se apoyó en sólidos trabajos anteriores, y aplicó un sistema de equipo muy eficiente.

Dos objeciones se ofrecen a lo dicho: la primera es el *tiempo*, porque la traducción propuesta no sólo es difícil, sino también es lenta; si un ánimo entusiasta no teme abordar dificultades, una cosa no puede, y es ser dueño del tiempo. La solución sería o una vida dedicada en gran parte a la empresa (23), o un trabajo en equipo (24).

---

(21) *Poesia spagnola del novecento*. Parma, 1952.

(22) Colección «Agora», 1958.

(23) Menge dedicó a la tarea los diez últimos años de su vida. Vaccari ha visto concluída la empresa, ya octogenario...

(24) Por ejemplo, la Biblia de Jerusalén.

Hacer una traducción precipitada no ofrece ninguna ventaja, cuando ya contamos con dos traducciones laboriosas, recientes. Una traducción lenta, aunque sea parcial, resultará válida, base para futuras reformas o mejoras.

Otra objeción es que, para la *edificación* del lector medio, mejor es traducir llanamente. Pero traducir prosaicamente una obra poética es una forma de infidelidad. Es verdad que Dámaso Alonso tradujo una vez a hipérbaton normal y frase más llana algún poema de Góngora. Ningún poeta bíblico le llega a Góngora; con todo, si Isaías o el autor de Job son poetas difíciles, la traducción fiel también resultará difícil. Aceptemos el hecho de una Biblia con muchísimos trozos poéticos, y aceptemos en nuestra traducción la dificultad inherente a la poesía: otros valores compensarán la dificultad, notas y comentarios explicarán la difícil riqueza de la poesía original (25).

LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. J.

(25) Cfr. A. BEA: *Neuere Bibelübersetzungen aus dem Urtext. Grundsätzliches und Praktisches.* «Biblica», 20 (1939), 73-81.

M. BUBER: *Zu einer neuen Verdeutschungen der Schrift.* Köln, 1954. La revista «The Bible Translator», y recensiones de traducciones.

El simbolismo histórico del IV Evangelio

El simbolismo del IV Evangelio es uno de los factores que influyen en su dificultad exegética. ¿Concibió San Juan su libro como obra de historia? ¿Como teología y didáctica? ¿Como un género mixto de teología e historia? ¿Qué proporción dió a su historia y a la teología? Todos estos interrogantes hay que ponerlos en la base de su interpretación. y para todos ellos existen razones. No abundan los trabajos sobre este tema, que consideramos fundamental para el estudio de San Juan (1).

1. Sentido del tema

En el IV Evangelio se mezcla la historia con el simbolismo, y desde un principio conviene definir nuestro tema. *El valor histórico* de un libro responde a su realismo, en virtud del cual el autor se apoya y conforma con la realidad objetiva, tanto en sus narraciones como en los discursos y sentencias que atribuye a sus personajes. *El simbolismo*, en cambio, se levanta por encima de la realidad sensible de las cosas y se adentra en el mundo de lo trascendente, espiritual y teológico. Todo el contenido sacramental, eclesiológico y cristiano que puede haber en el IV Evangelio, pertenece a este plano de lo simbólico. Con su realismo y sentido de la historia, nos pone San Juan en contacto con la persona histórica de Jesús, con lo que hizo y dijo en los años de su ministerio y de su presencia pública entre los

(1) H. Sahlin: *Zur Typologie des Johannesevangelium*, Uppsula-Leipzig, 1950; O. Cullmann: *Les Sacrements dans l'évangile johannique*, París, 1951; C. H. Dodd: *The Interpretation of Fourth Gospel*, Cambridge 1953; R. Schnackenburg: *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Sacra Pagina, París-Gembloux, 1959, páginas 235-254. H. Van den Busche: *L' attente de la grande Révelation dans le IV Evangile*, NRevTh 75 (1953) 1009-1019.

hombres. Con su simbolismo se remonta por encima de lo puramente sensible e histórico, para darnos la entraña misma del ministerio de la persona y de la obra del Logos Encarnado.

Comprenderemos mejor el sentido de esta doble perspectiva del IV Evangelio, la histórica o realista y la simbólica o teológica, si consideramos el doble sentido que puede tener en la Escritura la palabra tiempo, según que traduzca el chronos o el kairós (2). La palabra «tiempo» nos sugiere a nosotros nada más que el sucederse de los días y de las horas. Y este es efectivamente el sentido que puede tener la palabra chronos. El tiempo así es un ente de razón, dentro del cual tiene su sitio cada vida y cada suceso. Se le puede representar por una línea, cuyos puntos corresponden a los diferentes personajes y hechos de la historia. A nosotros nos interesa mucho este aspecto en la historia de Jesús y preguntamos por el año en que nació o murió, por los años que duró su ministerio. Los autores sagrados, en cambio, se interesan menos por este aspecto cronológico y dan más importancia a las cosas en sí mismas, al contenido propio de un hecho. Cuando la Escritura nos habla del «tiempo de la recolección», atiende a lo específico, a lo característico y a la modalidad del tiempo, más que al tiempo mismo en su sentido cronólogico. Cronológicamente, dos épocas de recolección pueden distar entre sí decenas o centenas de años, pero todas pertenecen al mismo tiempo, al mismo kairós. Lo mismo vale cuando se habla del «tiempo de las lluvias», del «tiempo de la tribulación» (Jer. 2,27), «del tiempo de los frutos» (Mt., 21,34), cuando se dice que la alondra, la tórtola, la cigüeña o la golondrina conocen «su tiempo». El concepto bíblico del tiempo es más «realista» que «cronológico». Moisés e Isaías, distantes entre sí varios siglos cronológicamente, pertenecen al mismo tiempo premesiánico, al mismo kairós.

Este sentido realista del tiempo hace posible que la vida histórica de Jesús y la vida de la Iglesia primitiva se puedan fundir en un mismo plano temporal, porque pertenecen a una misma época, al mismo kairós mesiánico, al tiempo último, a la plenitud de los tiempos. Por esto no debe extrañar si se encuentran en los Evangelios los hechos de Jesús colororeados con los hechos de la vida de la Iglesia apostólica. Los Evangelios se han interesado por el Jesús histórico y por el Jesús que vive glorioso en todos los tiempos. Jesús

(2) J. MÁNEK: *The biblical Concept of Time and our Gospels*, NTS 6 (1959/60), 45-51.

puede curar al paralítico de la piscina de Betesda (Jn., 5,5-15) y al paralítico que pide una limosna a Pedro y a Juan en la Puerta Especiosa (Act., 3,1-7). Jesús convive con los hombres que le siguen al otro lado del Lago en los días de su historia, y con la multitud que se congrega en torno a Pedro en los días de su gloria. La doctrina de los Evangelios puede ser la del Jesús de la historia y la del Jesús de la gloria. Los Evangelistas se interesan por el Jesús de la historia y por el Jesús de la fe. Por esto, la figura del Cristo que nos dan los Evangelios puede ser de todos los tiempos, del tiempo de «su historia» y del tiempo de «su Iglesia». Si los hombres cambian, Jesús «permanece para siempre». En los Evangelios encontramos el Cristo de la historia y el Cristo que sobrepasa los límites de su existencia terrena. Los evangelios abarcan todo el Kairós de Cristo, que es vida de humillación histórica y vida de gloria invisible, que se relaciona con los discípulos que «lo vieron» y con los que «creyeron» en él. En el interés central de la primitiva Iglesia, donde se formó la tradición del evangelio, está todo el Kairós, de Cristo, que, si un día perteneció «a la historia», todos los días pertenece a «su Iglesia».

Esta amplia perspectiva temporal del Kairós de Cristo puede tener su aplicación concreta en la concepción del IV Evangelio, como base literaria de todo su realismo y simbolismo. El IV Evangelio puede ser histórico y simbólico al mismo tiempo, porque su horizonte temporal puede abarcar todo el Kairós de Cristo, toda la historia de la salvación mesiánica. Cuando Jesús dice que él es «la luz del mundo», Juan puede pensar en la curación histórica del ciego de nacimiento y en la iluminación espiritual y suprahistórica de todos los tiempos. Cuando Jesús dice que él es «la resurrección y la vida», Juan puede pensar en la resurección particular y temporal de Lázaro y en la resurrección espiritual y escatológica de todos los muertos «en Cristo». Es decir, que cualquier gnomon de Cristo puede tener una proyección universal, que abarque todo el Kairós de Cristo, toda su obra histórica y mística. En cuanto que refiere un hecho de historia, como la resurrección particular de Lázaro, Juan es realista e historiador; en cuanto que orienta la realidad de este hecho a la salvación mesiánica y a toda la obra sobrenatural, Juan es simbólico. El simbolismo, pues, del IV Evangelio, consiste en la relación que su autor establece entre los hechos y las palabras históricas de Jesús con su acción perpetua y trascendente en la historia de la Iglesia y de las almas. Esto que no se ve con

los ojos abiertos de la historia, es precisamente lo simbolizado, lo espiritual y teológico. La relación que hay entre lo sensible e histórico con lo insensible y trascendente, es el simbolismo.

2. El realismo del IV Evangelio

Sería superfluo repetir aquí lo que se encuentra en otros trabajos muy beneméritos. Sobre el realismo del IV Evangelio se ha escrito más que sobre su simbolismo en el campo católico. Por esto, nos vamos a contentar con la reseña de algunos estudios ya existentes, que iluminan por sí solos el tema.

El primer trabajo serio sobre el realismo del IV Evangelio es el que publicó el año 1910 M. Lepin, con el título *Valor histórico del IV Evangelio* (3). El primer volumen va dedicado a las narraciones y a los hechos; el segundo, a los discursos. El año 1936, León Tondelli en su obra sobre Jesucristo (4), dedica un apartado a la historicidad del IV Evangelio «*a la luz de los recientes descubrimientos arqueológicos*». Examina principalmente los lugares propios de San Juan y extraños a los Sinópticos, y demuestra cómo las excavaciones han ido siempre dando razón a Juan y confirmando la seguridad de su información.

El P. Lagrange, en su comentario primero y luego en un artículo, que publica el 1937, sobre «*el realismo histórico del Evangelio según San Juan*» (5), pone de relieve la intención de San Juan y su perfecta documentación.

Hoepel-Gut-Metzinger reducen a cuatro principios los argumentos clásicos en favor de la historicidad del IV Evangelio:

1.° Las circunstancias históricas y cronológicas, personales y locales que hay en el libro, y que son propias del género histórico.

2.° El orden cronológico que preside la disposición general de toda la obra, y la particular de cada narración.

3.° El fin apologético que se ha propuesto el autor y que sólo se logra apoyándose en la objetividad y realidad de la historia, y en el testimonio auténtico de los testigos.

---

(3) M. Lepin: *La valeur historique du IV évangile*, 2 vol. Paris, 1910.

(4) L. Tondelli: *Gesù Cristo*, Torino, 1936, pp. 130-137.

(5) M. J. Lagrange: *Le réalisme historique de l'évangile selont St. Jean*, RB 46 (1937), 321-341.

4.° El propósito de completar y aclarar la narración histórica de los tres primeros Evangelistas, colocan también nuestro libro en el plano de la historia (6).

D. Mollat en la Introducción a su comentario en la Biblia de Jerusalén (7), ha dado gran importancia al carácter histórico del libro. El género literario del libro es el propio de «un evangelio», es decir, la proclamación de Jesús Mesías e Hijo de Dios, partiendo del hecho de los milagros o signos (20,31). Juan pecaría contra el fin mismo que se ha propuesto y contra la noción misma de «evangelio», si los milagros que ha escogido entre muchos no fueran históricos. La afirmación eje de todo el libro es la Ecarnación del Logos, que se hace visible al entrar en el marco de la historia, y tomando una carne que puede ser tocada, vista y oída. Juan ha conocido las teorías de los Docetas sobre una encarnación aparente y no real, y se presenta a sí mismo como «testigo», que ha visto, que ha tocado «al Verbo de la vida» (19,35; 1 Jn., 1,1). La importancia que tiene en el IV Evangelio el hecho de los testigos y la fuerza histórica del testimonio, sitúa esta obra en el plano de la historia. Juan Bautista es un testigo calificado, como hombre enviado de Dios (1,6); los apóstoles son testigos, porque han acompañado desde el principio a Jesús (15,26 s.); las obras dan testimonio mejor que la palabra del propio Jesús (5,32-37). El Espíritu de la verdad eleva la voz de su testimonio por encima de todo lo humano (15,26). ¿Qué más se puede decir sobre el sentido de la realidad y de la verdad?

El Cristo de la fe es siempre el mismo Cristo de la historia. Cuando Juan nos dice que él ha escrito para que creamos que «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios», el tono, como observa Franz Mussner, recae sobre Jesús y no sobre «el Cristo, el Hijo de Dios» (8). Esto equivale a decirnos que Juan pisa siempre sobre el terreno firme de la historia, de la Encarnación real, de los hechos reales, de la predicación real.

W. F. Albright dice que, después de los recientes descubrimientos de manuscritos y papiros, es imposible aceptar la típica concepción de la Escuela Crítica, según la cual el IV Evangelio reproduce ideas de su autor y no el pensamiento genuino de Jesús (9). Esto es lo que

(6) *Introductio Specialis in N. T.*, Neapoli-Romae, 1949.

(7) *L'Evangile et les Epitres de St. Jean*, París, 1953.

(8) F. Mussner: *Der historiche Jesus und der Christus des Glaubens* BZ (N. S.) (1957) 224-252. Cfr. G. Bornkaam: *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1957.

(9) *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander, 1959, pág. 298-306.

acaba de demostrar recientemente A. M. Hunter en dos artículos publicados en «The Expository Times» (10). Los recientes descubrimientos aseguran estos tres puntos ligados a la historicidad del IV Evangelio:

1.° Su enorme fondo aramaico, más acusado en los discursos y sentencias que en las narraciones.

2.° Su precisión topográfica propia, con diez nombres que no aparecen en los Sinópticos, cuya realidad han confirmado los recientes hallazgos arqueológicos.

3.° Su carácter auténticamente palestinense y judío. Las ideas, el vocabulario, el estilo antitético de luz y tinieblas, verdad y mentira, espíritu y carne, se encuentra en los Mss de Qumran, lo mismo que su dualismo monoteístico, ético y escatológico, tan diferente del dualismo físico y substancial de la filosofía gnóstica del mundo helenista del siglo II.

3. El Magisterio Eclesiástico y los padres

Las orientaciones del Magisterio Eclesiástico han tendido a defender siempre la historicidad del IV Evangelio contra el simbolismo puro del modernismo y de alguna exégesis protestante. El 1905 nos dice que los libros que se consideran históricos no pueden tener un sentido distinto del literal e histórico. Una forma meramente aparente de historia habría que probarla sólidamente y siempre conforme al sentido de la Iglesia (11). El 1907, el Magisterio eclesiástico rechaza la teoría del simbolismo y alegorismo puro en el IV Evangelio. Los hechos no son fingidos total o parcialmente ni puras alegorías o símbolos doctrinales. Los discursos no son «composiciones teológicas» (12). El Decreto «Lamentabili» del mismo año 1907, condena tres proposiciones que rebajan el valor histórico del IV Evangelio (13). Pío XII insiste mucho en la importancia que

(10) A. M. Hunter: *Recent Trends in Johannine Studies* ExpTim 71 (1959/60) 164-167, 219-22. F. M. Braum: *L' Evangile de St. Jean et les grandes traditions d'Israel*, «Rev. Thom.» 60 (1960) 165-180, 325-363. C. L. Mitton: *The Provenence of Fourth Gospel*, Exptim 71 (1960), pp.337-40.

(11) *Enchiridion Biblicum*, 2.ª, Neapoli-Romae, 1954, n.° 161.

(12) EB n.° 189.

(13) EB n.° 207-209. Cfr. *Enc. Pascendi*, EB n.° 277.

tiene el sentido literal de la Escritura, pero exhorta al exegeta católico a buscar el sentido espiritual, siguiendo el ejmplo de Cristo, de los apóstoles y de toda la tradición cristiana (14). En la Encíclica «Humani Generis» se previene al exegeta católico contra las exageraciones de la interpretación «simbólica y espiritual» (15).

Los Padres han cultivado mucho el sentido simbólico y espiritual, suponiendo siempre el contenido histórico y el sentido literal. San Gregorio Magno distingue perfectamente «la verdad histórica» de los milagros y su «significación espiritual» (16). San Agustín dice repetidas veces que *los hechos* del Señor se deben considerar también como *palabras* (17). En los milagros distingue su exterior admirativo, que todos veían, y su interior espiritual, que sólo entendían algunos, y se sirve de la comparación de un códice preciosamente escrito. Cualquiera puede admirar la belleza de la letra, pero no todos pueden leerla y entenderla (18). En el comentario al IV Evangelio nos dice finalmente que lo que hizo el Señor son obras y palabras. Obras «quia facta sunt». Palabras «quia signa sunt» (19) El simbolismo de San Agustín, que tanto influjo tuvo en los autores medioevales, camina seguro entre el puro simbolismo y el puro realismo. Hablando de Jerusalén dice que tiene dos sentidos: uno histórico, temporal y visible, que se cumple en este mundo; otro simbólico, espiritual y trascendente, que se cumple en el otro mundo (20).

Los Padres nunca han considerado los milagros como puros símbolos. Aun los mismos alejandrinos siempre defendieron la verdad histórica o «corporal» de los hechos. Orígenes distingue en los milagros su capacidad de «signos» y «su realidad admirativa», que es la verdad histórica (21). Clemente de Alejandría expone ampliamente el género simbólico de las Escrituras, pero a base de la verdad histórica. La realidad sensible tiene siempre un sentido espiritual,

---

(14) *Enc.* «*Divino afflante Spiritu*», EB n.º 552. Cfr. *De Scriptura Sacra recte docenda.* EB n.º 599.

(15) EB n.º 613.

(16) *Homil* 2,1; ML 76,1082.

(17) *Sermo* 77,7; ML 38, 486; *Sermo*, 95,3; *ML* 38,582.

(18) *Sermo* 98, *De verbis evang. et de tribus mortuis*; ML 38,592.

(19) *In Jo tract* 43,1; ML 35,1713.

(20) *De Civit. Dei*, lib. 17; cap. 3, núm. 2; ML 41,526.

(21) *C. Cel.* 2,48; MG 11,872.

que significa la realidad insensible. El mundo sensible es como un verbo o proclamación del mundo espiritual, que es su arquetipo (22).

Cuando Clemente de Alejandría dice que el IV Evangelio es «espiritual», sólo pretende acentuar su valor simbólico y teológico, comparándolo con los Sinópticos, que se han contentado más con lo exterior, humano y temporal del Logos Encarnado (23). La palabra de «simbólico» o «espiritual» en los Padres no es sinónimo de mítico, ficticio o puramente especulativo. Los Padres entendían por símbolo una cosa que era, en alguna manera, realmente lo que ella significaba (24).

4. Génesis del simbolismo de San Juan

En la génesis del simbolismo de San Juan hay que distinguir un factor literario, un factor histórico y un factor psicológico. Como factor literario debe considerarse el estilo simbólico de los profetas de Israel. Todos conocen la obra del P. Buzy sobre los símbolos del Antiguo Testamento (25). Después del capítulo de Introducción, donde expone el aspecto literario y pedagógico del símbolo, estudia el uso que hacen de él los más importantes profetas de Israel. En la conclusión examina la semejanza que existe entre el símbolo y la parábola; entre el símbolo, la alegoría y la metáfora. Los símbolos más frecuentes son los que él llama «tipos», en los cuales el profeta realiza en síntesis el suceso que trata de predecir. Isaías se desnuda para anunciar la futura ruina o desnudez de Egipto.

En el Libro de los Hechos tenemos un ejemplo del símbolo profético, cuando Agabo toma el cinto de San Pablo y se ata de pies y manos para predecir la próxima prisión que espera al Apóstol en Jerusalén Act. 21,11). Esto quiere decir que tanto Jesús como Juan encontraron hecho este género literario del símbolo, como ocurre con el género parabólico y alegórico y el género gnómico. La formación del hombre judío era exclusivamente bíblica. Cuanto más piadoso era un judío, tanto más refractario era a todo lo que no fuese judío y bíblico. Lo único que debiera extrañar en la predicación de Jesús o en

(22) *Strom.* 5,14, 5,14,19; MG 9,137.
(23) RJ 439; Eusebio: HE 6,14; MG 9,749; 20,552.
(24) Cfr. H Harnack: *Dogmengeschichte I*, 4.ª, Tübingen, 1910, p. 476.
(25) D. Buzy: *Les symboles de l'Ancien Testament*, París 1923.

los Evangelios, de origen judío y palestinense, no son las parábolas y los símbolos, sino su ausencia.

El factor histórico de los símbolos es el empleo que hizo de ellos el propio Jesús. En el sermón de la Cena, el Señor dice a los discípulos que hasta entonces les ha hablado «en proverbios», y ellos se maravillan de que ya no les habla en símbolos, sino «claramente» (16,25.29). Cuando propuso a los judíos la parábola del Buen Pastor, nota expresamente el Evangelista que los oyentes no comprendieron lo que les decía (10,6), y entonces expone el desarrollo espiritual y mesiánico del cuadro parabólico. El simbolismo del Señor tiene sus raíces en su propia alma, en el doble mundo en que ella vive. Como hombre, en todo semejante al nosotros, vive el mundo exterior de los sentidos: el agua, la luz, la vid, el pan. Como vidente del Padre, consciente de la misión de vida eterna, que le ha traído al mundo, contempla siempre este mundo de lo trascendente y espiritual. La relación entre los dos mundos entraba en el cielo por la gloria del Padre y por la salvación de los hombres. Jesús no pierde nunca la conciencia de su misión eterna y soteriológica, que vive en los sucesos y elementos más vulgares del acontecer humano. En el paralítico de treinta y ocho años ve la obra del pecado; en el agua del pozo de Jacob, la fuerza viva del Espíritu; en el grano de trigo que muere y fructifica, ve el fruto de su propia muerte; en el pan que restaura las fuerzas de la multitud cansada ve la vida que dará su propio cuerpo en la Eucaristía.

El factor psicológico de los símbolos del IV Evangelio hay que ponerlo en el alma del Discípulo Amado, tan abierta a la luz. Juan asimila el pensamiento, el estilo y la expresión de su Maestro, como corresponde a su edad juvenil y a su corazón de enamorado. Jesús le ama sobre todos, y él le corresponde asimilando «su palabra», (14,21;15,7).

5. Los símbolos del IV Evangelio

Si consideramos como símbolo todo término o cuadro de orden natural que sea expresión de una enseñanza espiritual y cristiana, podemos clasificar los simbolismos del IV Evangelio en varios grupos más o menos distintos (26).

(26) A. George: *Les Paraboles de Jean*, DB cfr. SI, VI, 1169-1172; L. Cerfaux: *Le Thème litteraire parabolique dans l'Ev. de St. Jean*, RecLucCerf. II, 1954, pp. 17-26.

1.° *Simbolismo alegórico*

La alegoría y la metáfora entra en el orden de lo simbólico en un sentido amplio. Aquí podemos encuadrar la alegoría del Buen Pastor, la de la vid, la del grano de trigo que muere para germinar, el pan de la vida, la fuente de agua viva, la luz del mundo, los campos de mies como figura del mundo preparado para el Evangelio.

2.° *Simbolismo nominal*

El IV Evangelio nos ofrece dos casos de simbolismo, que podemos llamar nominal. Cuando Jesús habla por primera vez con San Pedro, le dice que más tarde se ha de llamar «Cefas». Es claro que con la imposición del nuevo nombre, el Señor quiere significar el oficio de Primado. El nuevo nombre, etimológicamente considerado, guarda relación con el oficio que Simón va a ejercer en la Iglesia.

En la curación del ciego de nacimiento quiso Jesús valerse de las aguas de la piscina de Siloé. Juan ha visto en esta circunstancia un misterio, un símbolo de la virtud iluminadora del propio Jesús. Por esto nos ha dado el significado griego del nombre de la piscina. Siloé «se interpreta Enviado» (9,7). La piscina, ya con su nombre, estaba figurando la persona y la obra espiritual del Señor.

3.° *Simbolismo bíblico*

Llamamos simbolismo bíblico aquel que recoge sus cuadros o imágenes de la misma Escritura. A esta clase pertenece «El Cordero», que aparece en el Evangelio y en el Apocalipsis como símbolo del poder soteriológico del Señor, y que en la liturgia sacrifical de Israel era el animal más significado. En el diálogo con Natanael tenemos una alusión clara a la misteriosa escala de Jacob. Jesús ha pasado probablemente por Betel y tal vez ha recordado con sus discípulos aquel sueño del Patriarca. Toda la escena bíblica le sirve para describir figuradamente las maravillas que van a ver los discípulos en su compañía. Ellos van a ser testigos de cómo el Padre está realmente con él.

La Serpiente que levantó Moisés en el desierto para curar a los Israelitas, es considerada por el Señor como símbolo de su cruci-

fixión y de la fuerza salvadora de su muerte (3,14). El Maná que dió Moisés a los israelitas como manjar en la peregrinación por el desierto, es elevado por el Señor a la categoría de símbolo de su propio cuerpo, como manjar de vida eterna (6,32 s.)

4.° *Simbolismo en acción*

Este simbolismo es clásico en el lenguaje de los profetas. Es conocida de todos la profecía de Ajías sobre la futura división del reino de Salomón. «Cogió el manto nuevo que llevaba sobre sí; lo partió en doce pedazos, y dijo a Jeroboán: coge diez pedazos, porque así habla Yavé: voy a dividir el reino de Salomón y a darte a tí diez tribus.» (3 Reg. 11,30 s.). En el Nuevo Testamento conocemos ya la profecía de Agabo (Act. 21,11). En el IV Evangelio tenemos el Lavatorio de los pies que, en el momento y forma en que se realiza, no parece responda a ningún rito pascual, sino al propio mandamiento del amor, como después explica el Señor. La acción podía tener diversas aplicaciones didácticas. Los discípulos podían quedarse perplejos y no darse cuenta del alcance espiritual del lavatorio. Por esto Jesús les pregunta: «¿Entendéis lo que he hecho con vosotros?» Y la explicación se va desarrollando gradualmente en el sentido del servicio fraternal, de la humildad fraternal, del amor (13,12-17.34.35).

5.° *Simbolismo histórico*

Por simbolismo histórico entendemos la relación que tienen los hechos o historias del IV Evangelio como signos o expresión de verdades espirituales, propias del tiempo mesiánico, y que están por encima de lo puramente sensible y temporal. Este simbolismo es el más característico del IV Evangelio. La aptitud de los hechos para significar los misterios de la teología cristiana es probablemente una de las normas que han presidido la selección literaria que confiesa el autor al final del libro (20,30). No siempre será claro el significado espiritual propio de cada hecho, pero todos se ordenan a la revelación de la gloria del Verbo. Los hechos son como la carne que ha tomado el Verbo, y por medio de la cual los hombres tienen acceso a él, pudiendo así ver, oir y tocar su eternidad, su igualdad con el Padre, su divinidad.

El primer milagro que cuenta San Juan es el de las bodas de Caná

Su sentido cristológico es claro, y también consideramos como seguro su sentido mariológico (27). Varios autores recientes consideran también como un símbolo eucarístico la conversión del agua en vino (28).

La curación del paralítico tiene un sentido espiritual definido por el propio evangelista, al conservarnos el consejo que da el Señor al enfermo: «Ya estás curado, no vuelvas a pecar» (5,14.20).

La multiplicación de los panes es francamente símbolo eucarístico. No hay más que examinar sus circunstancias, su lenguaje litúrgico, el discurso que le sigue. El mismo hecho de andar Jesús sobre las aguas está relacionado con el misterio de la Eucaristía. Juan ha omitido el episodio de San Pedro, y nos ha conservado solamente aquella parte que servía para iluminar lo que pudiéramos llamar la trascendencia y poder pneumático del cuerpo de Jesús.

El ciego de nacimiento es tipo de la humanidad en tinieblas, que Jesús, luz del mundo, ha venido a iluminar. Este tema de la luz, tan unido con el de la vida, y que empieza desde el Prólogo, llega a la cumbre en el capítulo IX.

Lázaro es igualmente tipo de la humanidad, que murió en Adán, como dice San Pablo, y resucita en Jesús, que es «vida y resurrección».

La Pasión del Señor es considerada por Juan como la epifanía de la gloria del Rey Mesías. La idea y el término de reino, tan frecuente en los Sinópticos, en el IV Evangelio sólo tiene importancia en la historia de la Pasión. En los dos capítulos de que consta, aparece hasta doce veces la palabra «basileús», por cuatro de Mateo y seis de Marcos. Por esto no es subjetivo ver una intención simbólica en la corona de espinas, en el manto de púrpura y en el título sobre la cruz. La misma circunstancia de que los soldados no quieran partir la túnica, puede tener relación con el reinado glorioso del Señor. El episodio de la lanzada, con el agua y sangre que sale de la herida, trasciende los límites de la historia y va cargado de

---

(27) Cfr. A. FEUILLET: *L' heure de Jésus et le signe de Cana*, EphThLov 36 (1960), 5-22.

(28) Cfr. A. CULLMAN, *o. c.*, A. FEUILLET, *o. c.*, A. VACCARI: *Maria virgo et nuptiae in Cana Galilaeae. Elementa eucharistica et ecclesiologica huius miraculi*, «Maria et Ecclesia», VIII, Romae, 1960, p. 53-63; J. P. CHARLIER: *Le signe de Cana*, Paris, 1959. El vino símbolo de la sangre; la sangre, símbolo eucarístico; María símbolo de la Iglesia,

un misterio teológico. Lo mismo se diga de la presencia de la Madre junto a la cruz (29).

La pesca milagrosa, con todas las circunstancias que la rodean, sobrepasa los límites de lo puramente histórico natural, y ha sido añadida por motivos eclesiológicos y cristianos. Los 150 peces mayores y la observación de la red que no se rompe, ha llamado la atención de los exegetas y le han buscado su sentido espiritual (30).

Este simbolismo histórico se diferencia del parabólico por cuanto el cuadro o tipo natural responde a la realidad y nos da una verdadera historia, que de por sí sola tiene sentido y razón de ser. También se diferencia del simbolismo propio de los profetas, cuyas acciones o visiones simbólicas no es preciso que nos den un hecho histórico. El simbolismo histórico tiene más parecido con los tipos o figuras del Antiguo Testamento, que se funda en personas, cosas o hechos verdaderamente históricos, con personalidad propia histórica, con sentido singular propio. Sin embargo, el género típico del Antiguo Testamento no coincide exactamente con el simbolismo histórico. La diferencia es doble: el sentido típico o simbólico de la historia del Antiguo Testamento y su relación con los misterios del Nuevo Testamento, no es preciso que sea percibido por el autor humano y en la mayoría de los casos ha podido pasarle desapercibido. En cambio, el simbolismo histórico del IV Evangelio es percibido por San Juan y trasmitido conscientemente por él a sus lectores. El sentido tipico, aunque sea bíblico, se diferencia expresamente del sentido literal. No podemos decir lo mismo del sentido histórico simbólico, que se compenetra íntimamente con el sentido literal de toda la narración, elevándola al plano de lo sobrenatural y teológico, y cargándola de un único sentido literal complejo y profundo. Cuando Jesús dice: «Yo soy la resurrección y la vida», tanto él como el Evangelista ven aquí una plenitud de sentido que va desde la resurrección histórica y particular de Lázaro hasta la resurrección escatológica de todos los muertos en Cristo, pasando por la resurrección espiritual del pecador que se convierte. Y el simbolismo histórico tam-

---

(29) Cfr. J. Leal: *Sentido literal mariológico de Jn 19,26.27*, EstBibl 11 (1952), 303-319; C. P. Ceroke: *Mary's Maternal Role in John 19, 25.26*, MarStud 11 (1960), 123-151.

(30) Cfr. H. Kkuse: *Magni pisces centum quinquaginta tres*, VD 38 (1960), 129-48; A. Feuillet, art. cit.

poco coincide con el sentido «plenior», propio del autor principal, pero desconocido del autor instrumental (31).

6. Los milagros-signos

Un argumento muy importante que prueba el simbolismo histórico del IV Evangelio, es el nombre tan característico con que San Juan se refiere siempre a los milagros del Señor: Signos, semeia. Es un tema que está muy estudiado (32). El término mismo está indicando que los milagros tienen carácter de «palabra», de «símbolo», y expresión de algo trascendente y espiritual, que, cuando es comprendido lleva a la fe. Por esto Juan exclama asombrado: «Después de haber hecho tantos signos delante de ellos, no creyeron en él» (12,37). Los judíos veían la parte sensible y admirativa de los milagros, pero no veían lo insensible y trascendente que significaban. La turba sigue a Jesús «porque veía los signos que hacía» (6,2). Más adelante, en el mismo diálogo, dice Jesús: «Me buscáis, no porque habéis visto los signos, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado» (6,26). Aquí tenemos expresado el doble contenido de los milagros: el sensible y temporal, y el insensible, teológico y simbólico, que es lo que no ven los judíos. Por razón de este fondo trascendente son también el sello, la auténtica del Padre, que «ha sellado» o autenticado al Hijo (6,27), mediante las obras que le ha concedido hacer (5,36). Los milagros escogidos por Juan son obras históricas y reales, pero entran en el libro por su carácter de signo, por su contenido teológico y mesiánico. Los milagros hablan de la gloria de Jesús, de la trascendencia de su persona, de su misión y de su acción duradera de salvación, y los trasmite como testigo a los lectores para que conozcan a Jesús en el plano de la fe, y cono-

---

(31) Cfr. A. Vaccari: *La Theôria nella Scuola esegetica di Antiochia*, Bibl. 1 (1960), 3-36. Funde en un mismo sentido literal complejo el sentido histórico y el sentido espiritual. El profeta alcanza los dos sentidos, tanto el histórico como el espiritual y mesiánico.

(32) Cfr. L. Cerfaux: *Le Christ et ses miracles dans l'évangile de St. Jean, L'Attente du Mesie*, Bruges 1954, p. 131-138; RecLucCerf II, 41-50; D. Mollat: *Le Semeion johannique*, «Sacra Pagina», II, Paris-Gembloux, 1959, pp. 209-218; J. P. Charlier: *La notion de signe (Sêmeion) dans le IV^e évangile*, RevScPhilThéol 43 (1959), 434-448.

ciéndole así tengan en él la vida eterna (20,30). Los milagros como hechos de historia, hablan del Jesús de la historia, como símbolos hablan del Cristo de la fe.

7. Creer y ver

Cullmann ha observado la frecuencia con que salen en el IV Evangelio los dos verbos de «creer» y «ver», que responden al doble contenido histórico y simbólico de los milagros(33). Las primeras palabras de Jesús responden a los dos discípulos que le siguen y le preguntan dónde vive: «Venid y lo veréis» (1,39). Aquel primer «ver» engendró la fe en el Mesías (1,41). Las últimas palabras van dirigidas a Tomás, el discípulo incrédulo, exhortándole a ver y a tocar. «Porque me has visto, Tomás, has creído. Bienaventurados los que sin haber visto, creyeron.» (20,29). El «ver» y «el creer» no se oponen, sino que se complementan. Para «creer» es preciso «haber visto» de alguna manera. Los discípulos vieron por sí mismos; nosotros vemos mediante los testigos primeros. Ellos creyeron, porque vieron; nosotros creemos, porque ellos han dado testimonio de lo que vieron. Tomás no era reprensible por haber querido ver para creer, sino por haber rechazado el testimonio de los que ya habían visto. Jesús invita a todos los apóstoles a ver y a tocar (20,5,19). Y el propio Evangelista dice de sí mismo que «vió y creyó» (20,27). En todo acto de fe hay siempre un hecho de historia, un acto de sentido y de inteligencia, que responde al contenido histórico del Evangelio. Pero la fe va más allá de lo puramente tangible y llega al misterio mismo de Dios, a la obra de la redención, a la iglesia, a los sacramentos, que es el contenido simbólico de la historia evangélica.

Al doble acto del sentido, por una parte, y de la fe, por otra, corresponde la doble significación del milagro-signo. Así el «signo» es objeto del ver y del creer. Aquél penetra plenamente en el sentido de los signos, que admira las obras de Cristo como vidente y se entrega a él, aceptando su salvación como creyente. El acto del ver corresponde al símbolo materialmente considerado, a lo que en lenguaje hermenéutico se llama «tipo» o «figura». El acto de creer corresponde a lo simbolizado, al antitipo, al Evangelio.

---

(33) *Les Sacraments*, p. 11-15.

8. El magisterio del Espíritu

San Agustín decía que el sentido espiritual del Evangelio necesita de maestro. Y el Señor nos habla del magisterio interior del Padre, característico de la época mesiánica (6,45); del magisterio del Espíritu, que habían de recibir los creyentes, cuando él fuese glorificado (7,39). Este magisterio divino tiene por objeto principal el contenido espiritual, teológico y eterno de la historia del Señor. Juan repite varias veces que los discípulos no entendieron el sentido mesiánico de la historia de Jesús, y que lo entendieron más tarde, cuando Jesús fue glorificado y vino el Espíritu de la verdad (2,19; 12,12.13; 13,7; 18,32). La presencia sensible de Jesús hacía que los discípulos se quedaran nada más que en la corteza exterior de los hechos. Cuando él se fué y vino el Espíritu, se abrió la puerta del cielo y entraron en los misterios de la persona y de la obra del Mesías. En cierta manera podemos decir que hoy nosotros estamos en mejores condiciones que los contemporáneos del Señor para conocerlo. El Evangelio se escribe ya en este estadio de luz y de Espíritu. Por esto Juan ha podido iluminar la historia de Jesús con las luces del Espíritu y de la fe de la Iglesia.

9. Normas para conocer el simbolismo

Es una realidad que San Juan no es generalmente explícito en el contenido simbólico de sus narraciones. Cuando el Señor habla del Templo (34) como símbolo de su humanidad, hace constar el Evangelista que el sentido figurado lo entendieron los discípulos después de la resurrección (2,22). Los ríos de agua viva dice expresamente que se deben entender del Espíritu de la promesa (7,39). El simbolismo del cuadro del pastor propio y del ladrón que salta la valla, no es comprendido en su sentido espiritual hasta que el propio Jesús se explica en la segunda parte (10,7-18). La alegoría de la vid está claramente desarrollada en sentido espiritual y místico. El simbolismo

(34) Cfr. X. León-Dufour: *Le signe du Temple selon St. Jean*, RechScRel 39 (1951/2) Mélanges Jules Lebreton I, pp. 155-175; A. M. Dubarle: *Le signe du Temple*, RB 48 (1939), 21-45; Y. M. J. Congar: *Le mystère du Temple*, París 1958.

de los milagros queda generalmente suavemente velado. Es preciso ante todo el magisterio interior y vivo del Espíritu que guió al Evangelista y permanece siempre en la Iglesia. Sin duda que Juan confía en este magisterio divino, y por esto es tan delicado en sus explicaciones. Supuesto siempre el magisterio real del Espíritu de la verdad, sin el cual nunca se podrán comprender los libros sagrados, podemos dar algunas normas críticas y literarias para la interpretación del simbolismo histórico del IV Evangelio.

1.ª La consignación de algunas circunstancias pequeñas, desprovistas de por sí de interés humano e histórico, pueden ser un buen indicio del sentido simbólico que ha pretendido el autor. Por ejemplo, cuando sale Judas del Cenáculo, nos dice Juan que era «de noche». Esta anotación cronológica, por sí sola y por su valor puramente material e histórico, tiene tan poca o ninguna importancia, que no se comprende por qué el Evangelista la ha consignado. Y más, sabiendo que la cena pascual se empieza al atardecer. La noche se debe identificar con las tinieblas. Y todos sabemos el profundo sentido espiritual que tienen las tinieblas en el IV Evangelio. Judas era hijo de las tinieblas, cuando sale del cenáculo, y rechaza la luz, que se queda en el cenáculo. La observación de que estaba cerca la pascua, cuando tiene lugar la multiplicación de los panes y la promesa de la Eucaristía, puede también superar los límites materiales de la historia.

2.ª Cuando un hecho sirve de marco histórico a un discurso, se debe examinar bien la relación que puede tener el hecho con la doctrina, porque es muy probable que el milagro ilumine el discurso y sentencias que lo acompañan y el discurso sea también iluminado por el milagro. Esto tiene aplicación al milagro del paralítico, del ciego de nacimiento y a la resurrección de Lázaro. Y es todavía más claro en el milagro de la multiplicación de los panes. La tesis o doctrina del discurso está latente y simbólica en los milagros.

3.ª Cuando Juan acentúa la importancia de un personaje, que no la tiene en el plano de la historia humanamente considerada, es muy probable que la tenga en el plano espiritual y cristiano. Esto tiene aplicación en el caso de la Madre de Jesús, tanto en Caná como en el Calvario. Llama la atención que Juan no le dé el nombre propio de la historia, sino el nombre propio de la fe y de la teología: la Madre de Jesús. Y esto en un tiempo y unas circunstancias en las cuales María, como Madre humana de Jesús, no tiene importancia especial,

en un pueblo donde las mujeres tienen poco relieve en la vida pública y cuando los tres primeros Evangelistas la han eclipsado.

4.ª El lenguaje cristiano y litúrgico con que a veces se narra una historia, puede ser un indicio muy bueno para reconocer el sentido eclesiológico, sacramental y cristiano que el autor ha visto en la narración. Esto aparece muy claro en la narración de la multiplicación de los panes. Cuando Jesús toma los panes, parece que el Evangelista lo traslada a la noche de la Institución de la Eucaristía: está cerca la pascua, levanta los ojos, toma los panes, da gracias y los distribuye a los comensales; cosa semejante hace con los peces (6,5,11). La frase más importante «habiendo dado gracias», que en griego suena a Eucaristía, se repite después (6,23). La bendición de los Sinópticos la ha contado Juan con esta otra más eucarística de «dar gracias» (35).

10. Conclusiones exegéticas

En la interpretación del IV Evangelio existen dos escollos igualmente peligrosos. Uno que pudiéramos llamar historicismo, que consiste en desconocer sistemáticamente el valor espiritual de la historia evangélica. El exegeta que quiera penetrar en la mente auténtica de su autor. debe plantearse el problema del simbolismo, del alcance espiritual, eclesilógico, sacramental y cristiano de los hechos. Limitarse a lo que hemos llamado «el chrosnos» de Jesús, desconociendo todo «el Kairós» mesiánico que hay en el libro, es una enfermedad de miopía científica y crítica. Juan voluntariamente ha reemplazado todos los actos y palabras de Jesús a una situación postpascual.

Otro escollo es el puro simbolismo o el simbolismo subjetivo sin base sólida científica y literaria. La teología del IV Evangelio no se puede desgajar del tronco de su realidad histórica. Y tampoco es científico multiplicar las alusiones a la vida de la Iglesia y a la práctica y teología de sus sacramentos en todos los capítulos del libro. Juan se muestra en su libro muy realista. Ninguno ha dado tanta importancia al sentido de la historia, al ver, al oir, y al tocar. Cuan-

(35) Cfr. E. J. Kilmartin: *Liturgical Influence on John 6* CathBiblQuart, 22 (1960), 183-191.

do dice que escribe para que nosotros creamos que «Jesucristo es el Mesías, Hijo de Dios», no se puede rebajar el acento y el tono del «Jesucristo», que responde a la historia, para ponerlo exclusivamente en «el Mesías, el Hijo de Dios», el objeto de la fe. «Jesucristo» responde a la historia; «Hijo de Dios», responde al mundo perenne de lo espiritual. Conviene distinguir *la realidad* del milagro y *su significación*. No se debe insistir en la realidad de un hecho, cuando el autor insiste en ella menos que en su significación. Esto es lo que pasa en los libros Sapienciales del Antiguo Testamento. Pero en San Juan no se puede decir lo mismo. *La realidad* es para el autor clave y fundamento de la fe y del significado. Sin ella no hay nada del fin que se ha propuesto el autor (36).

El género histórico-simbólico, que debe estar en la base de toda exégesis imparcial y completa, nos da también el fundamento del alcance teológico y mariano del IV Evangelio. La teología de los sacramentos, de la Iglesia, de la redención, la maternidad universal de la Virgen, su papel corredentor y mediador se ilumina mucho mejor, cuando se atiende al sentido simbólico y trascendente del autor, que no se contenta con el sentido obvio y puramente histórico de las palabras. Juan escribe al final del siglo I cristiano, y pretende iluminar aquella fe y aquella vida de la Iglesia con la historia que él ha presenciado. En su Evangelio nos da el sentido de los hechos y de las palabras, no tanto como él los vió en el momento de la historia, sino como los ha visto después, que Jesús ha entrado en su gloria, y el Espíritu de la verdad ha empezado su misión de maestro. En el modo como ve la vida de Jesús, hay mucha diferencia entre Juan como «discípulo y compañero» del Señor, y Juan como «apóstol y escritor», después que ha recibido el bautismo del Espíritu.

El sentido espiritual del simbolismo da también al IV Evangelio su fuerza y presencia perenne en la vida de la Iglesia y de las almas. La vida de Jesús, su acción y su palabra «como historia», pasaron y pertenece a sus contemporáneos. Pero el sentido trascendente que tenían sus actos y sus palabras no ha pasado, es nuestro, es de todos los tiempos, es de la Iglesia. Cristo es un personaje histórico sin igual, que murió y vive para no morir ya nunca; que tuvo un marco histórico limitado y que rebasó las fronteras de su siglo y la geografía de su tierra. Sus obras y sus palabras son para todos los hom-

(36) Cfr. Lefévre: DB, LSI, V, 1302-1303.

bres, para todos los creyentes. La historia y la obra de Cristo en el Evangelio es «mía»; sus palabras son «para mí»; sus obras y sus sentencias de resurrección y de vida se cumplen «en mí». La historia da firmeza a la fe; el simbolismo da actualidad y presencia a la historia.

JUAN LEAL, S. J.

NOTAS

Un libro de polémica[1]

Estudios Bíblicos que hasta el presente no había reseñado la obra de Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, puede comprobar, al cabo de dos años de su aparición, que por de pronto no se trata de un libro más de los numerosísimos que aparecen en el cielo bíblico, porque de entonces acá el libro ha ocupado las páginas de las revistas bíblico-teológicas y ha llamado la atención y hasta agriado las discusiones de Congresos y Semanas de Estudios eclesiásticos. «Sunt fata libellis», y éste es uno de los más cargados en el panorama de los últimos años. Ya esto le hace merecedor a un análisis un poco detenido, porque también fatalmente han empezado a funcionar los tópicos y los juicios inapelables, aun de quienes no le han leído y menos estudiado. En un país como el nuestro, donde tan fácilmente las cañas se truecan en lanzas, se imponen la reflexión y la sensatez frente a una obra que ha nacido consciente de no ser del agrado completo de ninguna de las escuelas definidas.

* * *

El pensamiento de los primeros cristianos arranca de Cristo y no de Dios, por lo que su teología es casi en exclusiva una cristología; pero una cristología en acción, ya que no se habla casi nunca de la persona de Cristo, sin que al mismo tiempo se mencione su obra; «quién es Cristo» no significa en el Nuevo Testamento ni siquiera de modo principal «cuál es su naturaleza», sino ante todo «cuál es su función», porque el problema de las naturalezas es en definitiva griego y no judío ni bíblico (11 ss.).

---

(1) O. Cullman: *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel-Paris (1958), 23 × 16 mm., 300 pp. 30 N. F.

La respuesta o respuestas a esa problemática nos la proporcionan los *títulos* que Jesús se ha dado o ha recibido, títulos únicos y funcionales; el valor de la Formgeschichte se revelará si nos hace penetrar en la conciencia que de sí tenía Jesús, evitando apriorismos liberales (14). Los *títulos* vienen agrupados sin demasiado esfuerzo en torno a los cuatro estadios de la obra de Jesús.

I. Títulos relativos a la obra terrestre de Jesús (17-94)

Si Jesús es nombrado *Profeta*, es en relación con el de los últimos tiempos; también el Bautista ha sido considerado en algunos ambientes como el profeta de Dios, o al menos del Mesías, aunque en el IV Evangelio se declara que no es el profeta prometido (30 s). Aunque las gentes han considerado a Jesús como tal, no parece, según los Evangelios, que El se haya pensado así; los evangelistas no han formulado con este título su fe en Cristo (36 s). En el judeocristianismo sí fue la concepción cristológica fundamental, pero de hecho no explica la obra de Jesús ni siquiera en su estadio terrestre, según nos la presenta el N. T.

En cambio, *el Ebed Yahvé* (48-73) constituye el centro mismo de la cristología neotestamentaria, por entrañar la idea de *sustitución* básica en la historia de la salud y por remontar a Jesús mismo. El judaísmo tradicional no había incorporado el sufrimiento expiatorio a su imagen del Mesías, en tanto que Jesús ha visto sus padecimientos y muerte como parte integrante de su obra de salud, cf. Mc 2,18; ni es posible dudar del sentido expiatorio que en los relatos de la Cena da Jesús a su muerte, así como de la idea de alianza, conceptos fundamentales en los cantos del *Siervo* de Isaías; tanto más de notar cuanto que cuando han sido redactados los Sinópticos, el título no estaba ya en uso en la Iglesia. Ni hay motivos razonables para negar la autenticidad de Mc 10,45, donde la alusión a Is 53 es clara. La voz celeste del bautismo se refiere a Is 42,1 y aclara el sentido expiatorio de la muerte de Jesús, que será como un bautismo para todo el pueblo; Jn 1,29s sería el más antiguo comentario conectando el bautismo con el sufrimiento vicario; «cordero de Dios» es una variante del *Ebed*. En Act parece ser la «paidología» la solución más antigua al problema cristológico, παῖς es un término técnico que tiende a convertirse en nombre propio, como después «Cristo»; se

nos ha conservado en las plegarias más antiguas, y no es extraño a Pablo. Su desaparición ha sido debida probablemente a su carácter limitado a la obra terrestre de Cristo; pero es sin duda la mejor expresión del acto central de la historia de la salud.

A más de la esperanza judía en un *sacerdote ideal* al fin de los tiempos, las alusiones de Jesús al templo y la referencia doble al Ps 110 nos dicen que El considera su misión como un cumplimiento del sacerdocio (79). Sobre tal apoyo se yergue la especulación de Heb, no muy alejada de Is 53, destacando el carácter voluntario del sacrificio, que conduce a la humanidad a la perfección cultural y ética (τελειοῦν) restableciendo la alianza con Dios. En Heb encontramos la afirmación más atrevida del carácter absolutamente humano de Cristo (4,5) y supone un desarrollo interior en Jesús (5,8 cf. Lc 2,52). El sacerdocio de Cristo mantiene una vigencia actual e intervendrá en su obra escatológica, si bien no ha logrado especial consideración respecto de su preexistencia (91).

II. Títulos relativos a la obra futura (96-166)

Mesías-Cristo. La esperanza de los contemporáneos de Jesús es ondulante, ¿se ha considerado El mismo como Mesías? En tres textos decisivos (Mc 14,61; 15,2ss y 8,27ss) no admite el título sino con correcciones que tienden a no identificarse con el sentido y resonancias políticos del nombre; acepta sí el elemento positivo que implica por el que el Mesías realiza la misión mediadora de Israel, prolongando así con su obra la línea del A. T. (109). «Hijo de David» es una variante; la mejor explicación de Mc 12,35 parece no negar su ascendencia davídica, pero sí le niega valor cristológico en razón precisamente del intenso calor político que había cobrado la expresión; sólo cuando éste desaparezca se lo aplicará la Iglesia, aunque depurado y cristianizado (117).

El estudio más amplio y tal vez el más interesante lo consagra Cullmann al *Hijo del Hombre*, susceptible de describir, mejor que ninguna otra noción, la obra total de Cristo. Es ciertamente título mesiánico con más fuerza en los medios exotéricos del judaísmo (vgr. Henoch). ¿Por qué al Mesías se le llama hombre cuando aparece como ser celeste? Los textos judíos no nos lo explican, lo que prueba una relación con la concepción no judía del *Urmensch*, pro-

totipo divino de la humanidad, y que ha podido penetrar en el judaísmo a través del hombre «imagen de Dios»; los apócrifos silencian la caída de Adam, Filón distingue el celestial (cf. Gn 1) y el terreno (cf. Gn 2), pero ninguno habla de verdadera encarnación del hombre celeste.

En algunos pasajes de los Evangelios es posible que «el hijo del hombre» equivalga al hombre en general (cf. Mc 2,27s; Mt 12,31s), si bien aún en ellos Jesús sea el representante de la humanidad; pero en otros Jesús se lo aplica pensando en su obra escatológica como juez, y en su obra terrestre (innovación propia) connotando un abajamiento que lo acerca al *Ebed* (141). Esta ha debido ser la cristología de los helenistas, que no prevaleció en la comunidad ni en los Sinópticos. Aunque Pablo no menciona al hijo del hombre, conoce y combate la doctrina filoniana de los dos Adanes; para él no hay más que un Adam histórico primitivo causa de la ruina, terreno y animal, y un segundo, Cristo, celestial, verdadera imagen de Dios, que debe reparar la falta del primero (147).

En Fil 2,5-11 entra también la idea del «hijo del hombre»: mientras el primer Adam quiso «ser como Dios», el celeste no ha querido tal presa, manteniéndose fiel a su vocación de «imagen» (μορφή) perfecta de Dios; su semejanza con Dios la manifiesta en la obediencia por la que se hace un hombre y se humilla hasta la muerte de cruz. Por ello es «más que elevado» ὑπερ-υψόω tras su muerte, al entrar en una relación aún más estrecha con Dios que le hace Kyrios con plena soberanía («el nombre sobre todo nombre»). La existencia como μορφή es sinónima a la de Logos (153ss). También en Jn donde la noción de hijo del hombre es fundamental, hay evocaciones del hombre celeste que se incorpora a la humanidad caída (cf. 3,13), aunque el título subraya con mayor fuerza la majestad (160).

El «hijo del hombre» preexistente está con Dios desde el principio como su imagen, y es por esencia un hombre divino (166).

III. Los títulos relativos a la obra presente de Jesús (167-212)

El que mejor expresa la realidad presente de Cristo es *Kyrios*, que en las religiones orientales del imperio designa a los dioses y al emperador, aunque a veces sólo en sentido político. En el judaísmo traduce *Adôn*, sustituto litúrgico de Jahvé al menos desde el

s. I a. C. y en la época neotestamentaria; el arameo *Mar* es posible que haya experimentado la misma evolución.

La creencia helenística en los *kyrioi* y LXX han podido favorecer la aplicación de *Kyrios* a Jesús, pero no hubiera sido posible si antes no hubiese sido objeto de veneración cultual (178). La esperanza escatológica —incapaz de formar la comunidad— se apoya en la realidad y significado presentes de Cristo por su resurrección. Es en el culto donde se siente su señorío sobre los individuos y sobre la comunidad; la fórmula más antigua donde aparece el apelativo es plegaria litúrgica, y en arameo *Marana-thâ*, oración eucaristica que no sólo pedía la vuelta de Jesús al fin de los tiempos, sino su presencia en medio de la asamblea; de esta soberanía sobre la Iglesia se pasa a la soberanía universal con el reino que llegará (181 ss); *Mar* equivale a *Kyrios Christos* = soberano divino (185). La fórmula de confesión por razones apologéticas se traduce en seguida al griego: *Kyrios Iesous*, del que βασιλέυς es una variante (191).

Es a partir del *Kyrios* como hay que plantear la cuestión de la divinidad de Cristo que el N. T. presupone, pero siempre a partir del señorío que ejerce tras su glorificación; Kyrios ofrece la génesis y síntesis de los elementos disociados cristológicos, conforme a su importancia en la historia de la salud (203 s.).

Sólo muy tardíamente aparece *Salvador*, porque siendo título de Dios en el A. T., se le atribuyó a Jesús después que se le confesó Kyrios; el influjo helenístico más es en la forma que en el contenido claramente viejotestamentario: Jesús —nombre propio con valor real— es *salvador*, porque salva a su pueblo del pecado (209).

IV. Los títulos relativos a la preexistencia (213-273)

No identifican a Dios con Cristo «en unidad de esencia o de naturaleza» sino «en unidad de acción en la obra de la revelación» (214).

Dada la expansión que el *logos* logró en el helenismo, podemos asegurar que el autor del IV Evangelio no ha podido desconocerlo, pero no podemos establecer que el *logos* gnóstico haya sido la fuente de Jn (218 s.). En el judaísmo encontramos una concepción tardía que hace de *la palabra* una hipótesis y hasta un mediador personificado bajo el influjo pagano, y otra segunda auténticamente bíblica —*debar Yahvé*— que llega, en fuerza de un proceso inmanente del

pensamiento, a ser una hipóstasis divina; esta segunda aparece en Gn 1, en varios Pss, en Sap y en los targumin (*memra deyahvé*). En el judaísmo helenista el logos y la sabiduría se hacen hipóstasis y ejercen gran influjo en el cristianismo primitivo, que aporta la gran novedad de la encarnación (221 ss.). *Logos* aplicado a Cristo como fruto de una reflexión teológica, subraya la unidad de la revelación; a Cristo = Palabra se ha llegado porque Cristo ha traído la palabra, la revelación divina total; la palabra que dio la vida al mundo es la misma que se nos endereza en la vida de Jesús mediador de revelación y redención (227). El prólogo de Jn se remonta más allá de la creación, pero mirando siempre a su acción, que es su misma esencia, «porque es obrando como Dios se revela»; «el *Logos* no posee el ser sino en vistas a su acción» (230); si algo se nos dice de su origen, es para evitar un error duoteísta; la Palabra se da en Dios, no subordinada ni yuxtapuesta como un segundo ser; Jesucristo es Dios desde el principio, Dios en cuanto que El se revela al mundo, Cristo es el centro de toda la revelación de Dios (231 ss.).

Los taumaturgos helenistas eran llamados *hijos de Dios* por las fuerzas divinas con que actuaban, jamás «por la conciencia de una unidad de voluntad con el Dios único» (236). Lo esencial en «los hijos de Dios» del A. T. no es su fuerza excepcional, ni la generación divina, sino el *ser elegidos* para una misión particular y el hecho de obedecer a ese llamamiento divino (238).

En la tradición evangélica el título aplicado a Jesús expresa ciertamente algo único e incomparable en relación con su Padre; en los Sinópticos es de todo punto imposible buscarle un origen helenístico, toda vez que va siempre en relación con la obediencia, la pasión y la tentación, no con los milagros. Si la Iglesia se lo ha aplicado a Jesús no ha podido ser a partir del A. T. ni del judaísmo, donde no era atributo esencial del Mesías; en Mt 16,16 no se identifican. Por todo lo cual debe venir de Jesús mismo, de la conciencia que El tiene de sí, siempre en acuerdo perfecto con el Padre, quien no sólo obra *por* El, sino *con* El. Tal unidad es su secreto más íntimo, del que siempre habla con recato y connota dos aspectos: la obediencia filial al plan de Dios, y la experiencia continua desde el bautismo de tener con Dios relaciones diferentes por completo de las de los demás hombres, ni hay paralelo semejante en el A. T. (245 s.). En el bautismo aparece el doble aspecto mencionado; la confesión «Jesús hijo de Dios» es de las primeras de la Iglesia y probablemente en

relación con el bautismo (cf. Act 8, 36 s.), quizá porque en su bautismo tomó Jesús conciencia de su dignidad (252). Pablo destaca también con el apelativo la obediencia total de Jesús en relación con la obra de salud, aunque no desaparece la nota de soberanía; 1 Cor 15,28 es la clave de toda la cristología del N. T.: hablar del Hijo no tiene sentido sino en relación con la obra de Dios (255).

En Jn es central el hecho de la filiación, no su explicación, ni importa el origen humano —Mt-Lc han pretendido explicarla con el nacimiento virginal—, sino que ha salido *de* (ἐκ) Padre; μονογενῆς y ἀγαπητός son sinónimos, así como «Hijo» y «Santo de Dios»; el contenido es idéntico al de los Sinópticos: obediencia y comunidad de acción; en el amor del Padre al Hijo radica la unidad reveladora; si el Padre es mayor es sólo en tanto que el Hijo portador de revelación viene de y vuelve al Padre. Esta dignidad sobrepasa de tal modo los cuadros humanos, que es preciso el testimonio del Padre para conocerla (260 ss.).

Los otros libros —excepción Heb— son muy parcos en el uso de «hijo», quizá porque en amplios círculos se perdió bien pronto su alcance.

Jesús llamado Dios, apelativo que se deduce de cuanto llevamos dicho en los títulos anteriores. El N. T. enseña la divinidad de Jesús «a condición de considerarla estrictamente bajo el ángulo de la historia de la salud» y de no asociar a tal afirmación las especulaciones griegas sobre la sustancia y las naturalezas; la subordinación de Jesús al Padre nada tiene que ver con el subordinacionismo posterior, «sino en el sentido de que Jesucristo no es Dios sino en cuanto éste se revela»; las confusiones posteriores condenadas con razón por la Iglesia como herejías, han surgido del intento de solución extraña al problema cristológico; a pesar de la condenación oficial, la piedad católica popular se resiente de hecho de monofisismo, no distinguiendo muchas veces entre Dios y Jesús (267, n. 1).

Los testimonios más claros se encuentran en Jn (1,1; 20,28) y en Heb; aquí la distinción va «entre Dios en tanto que rigurosamente se puede hablar de El mismo independientemente de su revelación, y Dios en cuanto se habla efectivamente de El sólo como del Dios que se revela» (270). Pablo prefiere Kyrios, que manifiesta también la divinidad, pero desde el punto de vista de su soberanía presente que es lo que más le interesa: Rm 9,5; Col 2,2; Tit 2,13 y

y 2Pt 1,1 parecen referirse a Cristo, mientras 2Tes 1,22 habla probablemente de Dios (272 s.).

La cristología del Nuevo Testamento surge, pues, no de un mito estructurado sino de la vida de Jesús, de su conciencia y de la reflexión sobre su vida terrena y no de la esperanza en su segunda venida. Esa ha sido la etapa inicial, después vino la experiencia pascual de los discípulos, la presencia sentida del Señor en la vida y el culto cristianos, y las reflexiones pneumáticas sobre las funciones de Cristo en relación con la historia entera de la salud desde la creación a la parusía, que domina toda la visión cristológica y que asegura la identidad del Cristo preexistente, presente y futuro con Jesús de Nazaret; de otro modo se infiltraría el docetismo o el sincretismo, haciendo de Jesús un principio filosófico-religioso (283). En Cristo culminan el principio de la *sustitución* (dominante en los títulos Ebed, Gran Sacerdote, Hijo del Hombre y hasta Hijo de Dios) y el de *la revelación* de Dios (sobre todo en Logos, Hijo de Dios, Dios). El hecho de considerar a Cristo como el revelador por excelencia, implica también una afirmación sobre su persona en relación única con Dios; pero no es ese el centro de interés que carga sobre las funciones y no sobre las naturalezas. «El N. T. no puede ni quiere ilustrarnos sobre el *ser* de Dios, considerado fuera del acto por el que se revela» (286).

* * *

Después de tan largo análisis, en el que hemos querido dar cabida con la mayor fidelidad posible al pensamiento conductor de Cullmann y reflejarlo con la máxima imparcialidad, podíamos poner punto final para que el lector saque las consecuencias; pero el gesto no nos parece sincero, y como estudiantes del N. T. queremos agregar nuestro parecer.

Antes de entrar en detalles es de justicia hacer honor al autor por la brillantez que ha dado a su obra, en que nos descubre un conocimiento penetrante y afinado del Nuevo Testamento y una cultura extraordinaria —abundantes y precisas las citas de protestantes y católicos—; el libro sobrecoge por la hondura de pensamiento y el tino exegético.

El método no ha merecido de los especialistas sino su plena aprobación, al haber podido llegar con el método histórico, estudiando el posible entronque helénico o judío de los títulos, a la conciencia

viva de Jesús que está a la base de la cristología primitiva. Científicamente esto supone tal avance, que solos los conocedores de la literatura bíblica del siglo XIX y primeros años del XX pueden valorar en todo su mérito. Ya es elegante y digno echarse a hacer exégesis sin prejuicios de escuela y sin miedo a las acusaciones de conservadurismo que de hecho le han lanzado desde ambientes de vanguardia, y ello —y esto es lo mejor— sin proponérselo, sino con la sincera actitud de quien quiere escuchar el mensaje del texto valorando hasta sus vibraciones más tenues y sus detalles mínimos. El tema que el autor no abandona a lo largo de toda la obra, a saber, que el Nuevo Testamento no se preocupa exclusivamente ni siquiera de modo primordial por la naturaleza y ser de Cristo sino por sus funciones excepcionales en la historia de la revelación y salud, lo estimamos descubrimiento atinado de un exegeta atento a la fuerza y trayectoria de los textos estudiados. La tesis es exacta cuantitativamente hablando, es decir, por lo que hace a la mayoría de los pasajes neotestamentarios, y sin duda los dominantes en la cristología primitiva.

Pero es aquí donde radica el escándalo del que el autor parece consciente a juzgar por la insistencia —con ribetes de proclama apologética— con que la subraya a lo largo de las trescientas páginas. En toda su vigencia y hasta exclusivismo, la afirmación no la creemos exacta no tanto por lo que afirma —ahí deberían ceñirse las preocupaciones del exegeta— cuanto por lo que niega. Una vez constatado el intento del prólogo joánico —aunque sea en «tímida alusión» cf. 286— por ahondar en el mundo óntico del Logos, al intérprete no le queda otro camino honrado que seguir tal trayectoria, aun a riesgo de desbaratar su síntesis provisional; no se puede desechar tal sugerencia como mero ensayo de especulación teórica y menos pensar que la subsiguiente mención de la obra del Logos en la creación sea como una marcha atrás en el pensamiento del escritor pneumático (cf. 215). Confesamos no ver tal quiebro ideológico y menos la precaución de Juan por evitar «un error duoteísta», que no volvería a aparecer en su Evangelio, donde tan claras y frecuentes son las alusiones a la preexistencia del Jesús histórico en función ciertamente de la verdad y origen divino de su mensaje. No se puede en buena exégesis suprimir de hecho —aunque se reconozca su autenticidad crítica— unos vv. que apuntan claramente un problema que matiza la visión normal de la cristología. Es probable que Juan no haya tenido intención

de desarrollar la preexistencia absoluta del ser de Cristo, pero justamente por ello son más valiosas las alusiones a la misma, que de hecho sirvieron de base a la especulación posterior al preguntarse, como no podía por menos, por la realidad óntica y personal del Mediador. También aquí habría que haber mantenido la escrupulosa atención que el autor demuestra en otras muchas ocasiones, porque son los matices peculiares los que en modo alguno hay que preterir en un intento de estructuración histórica de la cristología.

Hace bien Cullmann en destacar la identidad entre el Cristo preexistente y el encarnado; si el Logos es una función de Dios que se revela, nos explicamos que pueda mantenerse la unidad sicológica que aparece en el Cristo histórico; lo que no nos explicamos es cómo de esa función —la Palabra— de la que el evangelista afirma que estaba πρὸς τὸν θεόν no afirma que estaba también πρὸς τὴν σάρκα tras la unión con un hombre, y no que proclama que *se ha hecho* —ἐγένετο— carne. Con ese funcionalismo del Logos ¿estamos muy lejos de la tesis de Teodoto de Bizancio y Pablo de Samosata, reasumida después por Nestorio? En el ámbito de las funciones esa manifestación divina, no hipostasiada de hecho, no ha podido sino llegar a ser una función histórica, pero no devenir algo entitativo como sugiere el «hacerse carne», afirmación cristiana esencialmente diferenciada de las especulaciones judío-alejandrinas como Cullmann reconoce lealmente. Si textos como Heb 4,5 le constriñen a confesar que Cristo es verdadero hombre y no un Dios revestido de hombre (84 s.), ¿por qué no reconocer en Jn 1,1 s un verdadero Dios y no un hombre celeste, divino, revestido de Dios? Siempre hemos pensado que la orientación bíblica es «nestoriana» más que «eutiquiana», y ahora pensamos que ese espejismo ha ofuscado al autor. También nos parece demasiado sistemático el paralelismo establecido a propósito de la «forma Dei» entre la «imagen» del primer Adam y la de Cristo y, sobre todo, estimamos demasiado alambicado que por lo que a su preexistencia se refiere, Jesús se haya despojado de su ser celeste haciéndose de «el Hombre» «un hombre» (cf. 153 s.); si tal ser celeste no era sino una función, ¿por qué calificarle «*por su esencia* como un hombre divino»? (166). Destacamos con verdadera complacencia las páginas brillantes dedicadas al Kyrios, pero no nos atreveríamos a deducir de 1Cor 15,24 (y de Apc) el fin de la soberanía de Cristo con su retorno final (194). Estando a la concepción dinámica de Cullmann, lo único que podemos inferir es la no vigencia, el

cese del energetismo, cuando los enemigos hayan sido superados, pero no la soberanía como tal; de otro modo llegaríamos a la interpretación simplista y extraña a la Biblia del «donec ponam inimicos...» —la alusión al Ps 110 es clara— como límite exclusivo cuando su fuerza es meramente determinativa o afirmativa.

Tampoco mantiene siempre clara la distinción entre el descubrimiento histórico de un trazo cristológico —aspecto noético— y la aparición real de su contenido. Por ejemplo, ¿de dónde inferimos que por la alusión a Is 42,1 —también nosotros la estimamos evidente— en la voz del bautismo ha sido cuándo y cómo Jesús ha adquirido la convicción que debía asumir la función del «siervo» y de hijo? ¿Qué pie nos da el texto en cualquiera de las tres redacciones sinópticas para descubrir el aturdimiento o al menos la sorpresa de lo nuevo e imprevisto?

Si en «hijo de Dios» destaca con tal urgencia la obediencia al Padre, si «santo de Dios» es equivalente y no apuntan para nada al ser, yo no logro explicarme por qué Jesús —y la comunidad— no se ha nombrado παῖς o δούλος en pasajes como Mt 11,17; si las relaciones especialísimas de Jesús con Dios se reducen a obediencia absoluta en la obra de revelación —un aspecto éste doctrinal que no subraya con la fuerza suficiente en el personaje de Isaías— y salud, ¿cómo no ha invadido por completo este campo la cristología del Siervo de Yahweh? Tampoco descubrimos el esfuerzo de Mt-Lc en el Evangelio de la infancia por explicar el origen divino en razón de la concepción virginal.

Efectivamente, no hay contradicción entre participar totalmente en la divinidad del Padre y aprender la obediencia en el sufrimiento (264); pero en modo alguno se pueden identificar.

Una concepción desmesuradamente fenomenológica y fluida creemos que ha arrastrado al autor y ha arrumbado múltiples logros firmes que esperan, eso sí, mayor riego bíblico para nuestra mejor comprensión y sensibilidad moderna. Es la preyacente mentalidad filosófica la que resta valor positivo a una obra maravillosa por la finura y tacto exegético. De todos modos, echando un vistazo atrás a las obras más significativas de la exégesis protestante, no podemos menos de congratularnos cordialmente por la multitud de puntos en los que la sensatez y honradez científicas nos han puesto de acuerdo.

C. Gancho, O. F. M.
San Juan de los Reyes (Toledo)

El Ms. 4084 ff. 1-11 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo

UN LARGO FRAGMENTO DEL TARGUM DE JONATAN BEN 'UZZIEL EN TEXTO BABILONICO

*(Conclusión)**

Folio 8 (II Sam. 20,1-21)

Cap. 20 1 [רשיעא וש]מיה שבע בר בכרי גברא [משבט]א דבית בנימן ותקע בשופרא ואמר לית לנא חולק בדוד ולא אחסנא לנא בבר ישי גבר לקרווהי ישר׃ 2 ואסליק כל אינש יש מיבתר דוד למיזל בתר שבע בר בכרי (sic) ואינש יהודה לוו עם מלכהון מן ירדנא ועד ירושלם׃ 3 ואתא דוד לביתיה לירושלם ודבר מלכא ית עשר נשין לחינן דשבק למיטר ביתא [ומנינין בית] מטרא ומסובר להון ולותהון לא על [והוואה] נטירן ומתקרין[49] עד יום מותהון [ארמ]לן דבעליהון קיים׃ 4 ואמר מלכא [לעמשא] כנוש קדמי ית אינש יהודה תלתא [יומין ואת הכא] קום׃ 5 וא[זל] עמסא למכנש ית דביית יהודה ואוחר [מן] זמנא דאמר ליה׃ 6 ואמר דוד לאבישי כען דלמא יבאיש לנא שבע בר בכרי מן אבשלום את דבר ית עבדי ריבונך ורדוף בתרוהי דלמא ישכח ליה קרוין כריכן ויעיק לנא׃ 7 ונפקו בתרוהי גברי יואב וקשתיא וקלעיא וכל גיבריא ונפקו מירושלם למרדף בתר שבע בר

---

* Véase la parte anterior en «Estudios Bíblicos», XIX, (1960), 76-90.

(49) Las vocales no son bien perceptibles: pueden ser קַרְיִן o קִרְיִן.

בכרי: 8 אנון עם אבנא רבתא דבנבעון ועמסא אתי לאפיהון ויואב
אסיר מזרז לבושוהי ועלוהי אספניקי חרב מזרזא על חרציה בלדנה
והוא אזיל ופסע: 9 ואמר יואב לעמסא השלם את אחי [ואחדת] יד
ימין יואב בדקן עמסא [למינשק(50) ליה:] 10 ועמסא [לא איסתמר
בחרבא דביד] יואב ומחהי בה בי[סטר ירכיה ושפך מיעוהי] לארעא
ולא תנא [ליה ומית ויואב ואבישי אחוהי] רדפו בתר שבע [בר בכרי]:
11 וגברא קאים עלוהי(51) מעולימי יואב ואמר מן דירעי(52) ביואב
ומן דלדוד ייזיל בתר יואב: 12 ועמסא מיטרף בדמא בגו כבשא וחזא
גברא ארי קם כל עמא ואסחר ית עמסא מן כבשא לחקלא ורמא עלוהי
לבושא כד חזא כל דאתי עלוהי וקאים: 13 כד אפנייה מן כבשא
עבר כל גברא בתר יואב למרדף בתר שבע בר בכרי: 14 ועבר בכל
שבטייא דישר לאבילו ובית מעכה וכל בירין ואתכנישו ואתו אף אנון
בתרוהי: 15 [ואתו וצרו] עלוהי באבילו בית מעכה [וצברו מיליתא על
קרתא] ואקפה משירין וכל [עמא דעים יואב מתעש]תין לחבלא שורא:
16 [וקרת איתתא חכימתא מן] קרתא שמעו שמעו [אימרו כען ליואב
קריב עד ה]כא ואימליל עימך: 17 וקריב לותה ואמרת איתתא האת
יואב ואמר אנא ואמרת ליה שמע ית פתגמי אמתך ואמר שמע אנא:
18 ואמרת [למימר] אידכר כען מא דכתיב בספר אוריתא למשאל בקרתא
בקדמין למימר הכדין הוה לך למשאל באבילו אם משלמין: 19 אנחנא
משלמין בהימנותא עם ישר [דאת] בעי לחבלא קריי דהיא ברך (sic)
רב ואי[מא] בישר למא תקלקיל אחסנת עמא [דיהוה:] 20 ואתיב יואב
ואמר חס חס לי אם איקלקיל ואם איחביל: 21 לא כין פתגמא [ארי

(50) La palabra correspondiente del texto hebreo del Ms. es לנשק, vocalizado por 2 m. לִנְשֹׁק conforme a BH³ - לִנְשֵׁק.

(51) No es clara la vocal sobre el ע; muy probablemente es ـֹ; y parece que hay una corrección (ـֵ).

(52) La palabra hebrea correspondiente en el texto del Ms. es חֵצֵץ (quizá חֵצֵץ); la la 2 m. corrige חֵפֵץ según el TM.

גברא] מטורא דבית אפרים[53] שבע בר בכרי שמיה אריים ידיה במלכא
בדוד [הבו יתיה] בלחודוהי ואיהך מיעל קרתא ואמרת

Folio 9 (II Sam. 20,21 — 21,15)

21 [איתתא ליואב] הא רישיה מתרמי לך מן [שורא:] 22 ואתא
איתתא לות כל עמא בחכמתה ופסקו ית ריש שבע בר בכרי ורמו
ליואב ותקע בשופרא ואתבדרו מיעל קרתא גבר לקרוותי ויואב תב
לירושלם לות מלכא: 23 ויואב ממנא על כל [חילא] דישר ובניה בר
יהוידע ממנא על [ק]שתיא ועל קלעיא: 24 ואדרם ממנא על מסקי
מסין ויהושפט בר אחילוד ממנא על דכרניא: 25 ושוא[54] ספרא וצדוק
ואביתר כהניא: 26 ואף עירא דמיתקוע הוה רב לדוד:

Cap. 21 1 והוה כפנא ביומי דוד תלת שנין שתא [בתר] שתא ובעא
דוד רחמין מן קדם יי [ואמר] יי על שאול ועל בית חיבי קטול על
[דקטל] ית גבעונאי: 2 וקרא מלכא לגבעונאי ואמר להון וגבעונאי לא
מבני ישר אינון אילהין מישאר אמוראי[55] ובני ישר קיימו להון ובעא
שאול לקטלותהון בדקני לבני ישר ויהודה: 3 ואמר דוד לגבעונאי מא
אעביד לכון במא אכפר[56] וברכו ית אחסנת עמא דיי: 4 ואמרו ליה
גבעונאי לית אנחנא צריכין למיסב כסף ודהב מן שאול ומן ביתיה
ואף לא אינש למקטל בישר ואמר מא אתון אמרין אעביד לכון:
5 ואמרו למלכא גברא [דשיצינא ודח]שיב עלנא אשתיצינא מלמדר
[בכל תחום ארע]א דישר: 6 יתיהבון [לנא שבעה גברין] מבנוהי
ונצלובנון קדם יי [בגבעתא דשאול בחי]רא דיי ואמר מלכא אנא [איתין:]

(53) 2 m. "אם; pero el *naqṭán* parece vocalizar "אפ que es la genuina vocalización babilónica.

(54) 1 m. parece "וש, y 2 m. parece "וש.

(55) Por "אם.

(56) Por "אכ.

7 וחס מלכא על מפיבשת בר יהונתן בר שאול על שבועתא דייי
דביניהון בין דוד ובין יהונתן בר שאול: 8 ודבר מלכא ית תרין בני
רצפה בת איה דילידת לשאול ית ארמוני וית מפיבשת וית חמשא
בני מרב דרביאת מיכל בת שאול דילידת לעדריאל בר ברזולי דמחולת:
9 ומסרינון[57] ביד גבעונאי וצלבונון בטורא קיים ונפלו[58] שבעתהון
כחדא ואינון אתקטלו ביומי חצדא בקדמיתא בשריות חצד סערין:
10 ונסיבת [רצפה בת איה ית שקא ופרסתיה לה] על טינרא [משריות
חצדא עד] דנחת עליהון מטרא [מן שמיא ולא שבקת] עופא דשמיא
למנח [עליהוןביממא וית חייתא] ברא בליליא: 11 ואתחוה לדוד ית
דעבדת רצפה בת איה לו[חינתא דשאול:] 12 ואזל דוד ונסיב ית גרמי
שאול וית גרמי יהונתן ברייה מלות ית[בי] יביש גלעד דגנבו יתהון
משרא דבית שן דצלבונון תמן פלשתאי ביומא דק[טלו] פלשתאי ית
שאול בגלבע: 13 ואסיק מתמן ית גרמי שאול וית גרמי יהונתן ברייה
וכנשו ית גרמי צליביא: 14 וקברו ית גרמי שאול ויהונתן ברייה
בארע שיבט בנימין בצילע בקברא דקיש אבוהי ועבדו ככל דפקיד
מלכא וקבל ייי צלות דירי ארע[א בתר כן:] 15 והוה עוד קרבא
לפל[שתאי עם]

Folio 10 (II Sam. 21,15 — 22,22)

15 [ישראל ונחת דוד ועבדוהי עימיה ואגיחו קרבא עם פלישתאי
ואישתלהי דוד:] 16 [וישבי בנב דבבני גיבריא] ומתקל סופיניה [תלת
מאה סילעין דנח]שא וחוא אסיר [איספניקי חדתא ואמר למ]קטל ית דוד:
17 [וסעיד ליה א]בישי בר צרויה ומחא ית פלשתאה [וקטליה בכין]
קיימו גברי דוד ליה למימר לא [תיפוק עוד] עימנא לקרבא ולא תטפי

(57) 2 m. "ומ.

(58) 2 m. "ונ.

ית [מלכות]א דישראל: 18 והוה בתר כין והוה עוד [קרבא] בגוב עם פלשתאי בכין קטל סבכי דמן [חושת] ית סף דבבני גיבראא: 19 והוה עוד קרבא בגוב [עם פלישתאי] וקטל דוד בר יישי מחי פרוכית ביית מקדשא ית גלית גיתאה ואע [דמורנית]יה כאכסן דגרדאין: 20 והוה עוד קרבא בגת והוה גבר דמשחן ואצבעת ידוהי ואצבעת רגלוהי (sic) שית ושית עסרין וארבע מנין ואף הוא איתיליד לגיבראא: 21 וחסיד ית ישר וקטליה יהונתן בר שמעה אחוהי דדוד: 22 ית ארבעה אילין איתילידו לגיבראא [ב]גת ואתמסרו בידא דדוד ובידא דעבדוהי:

Cap. 22 1 ושבח דוד בנבואה ק ויי ית פתגמי תשבחתא הדא על כל יומיא דשיזיב ויי ית ישר מיד כל בעלי דבביהון ואף לדוד מחרבא דשאול: 2 ואמר ויי תוקפי ורחצני ומשיזיב יתי: 3 [אלהי דאי]תרעי בי קרבני לדחלתיה ת[וקפי דמן קדמוהי] מתיהיב לי [תקוף ופורקן לאיתגברא על בעלי] דבבי רחצני דעל מימריה [אנא רחיץ בעידן עקא] מגין עלי מבעלי דב[בי ואמר לארמא קרני] בפרקניה סומכני דהוה מ[ימריה סמך לי כד הויתי] עריק מן קיוי רדפי [פרקני מבעלי דבבי ואף מיד כל חטופן שיזיב יתי]: 4 אמר דוד [בתוש]בחא אנא מצלי קיוי דבכל עידן מבעלי דבבי פריק יתי: 5 ארי אקיפתני עקא כאיתא דיתבא על מתברא וחיל לית לה למילד והיא מסכנא לממת סיעת חייבין בעיתת יתי: 6(59) משרית רשיעין אקפוני קדמוני דמזינין במני קטול: 7 אמר דוד כד עיקא לי אנא מצלי קדם יוי וקדם אילהי אנא מתחנן ומקביל(60) מיהיכליה צלותי ובעותי קדמוהי מתעבדא: 8 ואתרגיפת ואתרגישת ארעא שכלולי שמיא זעו ואתרכינו ארי תקוף רוגזיה: 9 סליק זדוניה דפרעה כתננא קדמוהי בכין שלח [רוגזיה כא]שא בערא דמן קדמוהי משיצייא [מזופיתיה כגום]רין דנור דלקא ממימריה: 10 וארכין(61) שמיא [ואיתגלי יקריה ועגן א]מיתתא כיבש

(59) Este versículo en el Ms. sigue al anterior sin división de ninguna clase.

(60) 1 m. parece "ום; 2 m. "ום.

(61) Sólo se puede ver un punto, pero probablemente hay dos sobre "כין.

קדמו[הי]: 11 [ואיתנלי בנבורתיה על כ]רובין קלילין ודבר ב[תקוף על כנפי רוחא:] 12 [ואשרי שכינתיה בערפליא ענן יקריה סחור סחור ליה מחית מיין תקיפין] מריכפ[ת עננין קלילין ברום עלמא:] 13 [מזיו יקריה מבהקין שמי] שמיא מזופית[יה כגומרין דנור דלקא מימריה:] 14 [אכלי מן] שמיא יוי ועילאה [ארים מימריה:] 15 ושלח[62] [מחתיה כגיררין ובדרינון] ברקין ושגישינון: 16 [ואיתחזיאו] עמקי ימא אתגליאו שכלולי [תבל במזופיתא] מן ק יוי ממימר תקוף רוגזיה: 17 שלח [נביוהי מלך] תקיף דיתיב בתקוף רומא דברני [שזבני מעממין] סגיאין: 18 שיזבני מסנאי ארי [תקפוני מבעלי] דבבי ארי אתגברו עלי: 19 יקדמוני ביום [מלטולי והוה] מימרא דיוי סמך לי: 20 ואפיק לרוחא יתי שיזבני ארי איתרעי בי: 21 אמר דוד ישלמ[ינני יוי כזכותי] כברירות ידי יתיב לי: 22 [ארי נטרית אורחן] דתקנן ק יוי ולא הליכית [ברשע קדם אלהי:]

Folio 11 (II Sam. 22,23 — 23,4)

23 [ארי כל דינוהי גלן לקיבלי למעבדהון וקיימוהי לא עדית מינהון:] 24 [והוית שלים בדחלתיה] והוית נטר [נפשי מחובין:] 25 [ואתיב יוי לי כזכותי] כברורותי [קדם מימריה:] 26 [אברהם דאי]שתכח חסיד קדמך [בכין אסגיתא למיעבד חס]דא עם זרעיה [יצחק דהוה שלים] בדחלתך בכין אשלמתא [מימר רעותך] עימיה: 27 יעקב דהליך בברירותא קדמך [בחרתא בנו]הי מכל עממיא אפרישתא [זרעיה...] פסולא פרעה ומצראי דחשיבו [מ]חשבן על עמך בלבלתנון (sic) כמחשבתהון: 28 ויית עמא בית ישר דמתקרן בעלמא הדין [עם] חשיך את עתיד למפרק ובמימרך [תקיפא] דמתגברין עליהון תמאיך: 29 ארי את הוא [מריה נהוריה] דישר יוי ויוי יפקינני מחשוכא [לנהורא] ויחזינני בעלמא דעתיד[63]

(62) 1 m. parece ש"; 2 m. ש".

(63) Sin embargo, parece 1 m. עתיד.

ܠܡܝܬܝ [לצדיקיא:] 30 [ארי] ܒܡܝܡܪܟ ܐܣܓܝ ܡܫܪܝܢ ܒܡܝܡܪ [אלהי איכבוש כל] ܟܪܟܝܢ ܬܩܝܦܝܢ: 31 ܐܝܠܗܐ ܕܟܝܢܐ ܐܘܪܚܝܗ ܐܘܪܝܬܐ [דייי בחירא היא תקוף הוא לכל] ܕܡܬܪܚܝܢ..: 32 [ב]ܟܝܢ ܥܠ ܢܝܣܐ ܘܦܪܩܢܐ ܕܬܥܒܝܕ ܠܡܫܝܚܟ ܘܠܫܐܪܐ ܕܥܡܟ ܕܝܫܬܐܪܘܢ[64] ܝܘܕܘܢ ܟܠ ܥܡܡܝܐ ܐܘܡܝܐ ܘܠܝܫܢܝܐ ܘܝܡܪܘܢ ܠܝܬ ܐܝܠܐ ܐܝܠܐ ܝܝ ܐܪܝ ܠܝܬ ܒܪ ܡܢܟ ܘܥܡܟ ܝܡܪܘܢ ܠܝܬ ܕܬܩܝܦ ܐܝܠܐ ܐܝܠܗܢܐ: 33 ܐܝܠܗܐ ܕܣܥܝܕ ܠܝ ܒܚܝܠܐ ܘܡܬܩܝܢ ܫܠܝܡ ܐܘܪܚܝ: 34 ܡܫܘܐ ܪܓܠܝ ܟܠܝܠܝܢ ܟܐܝܠܬܐ ܘܥܠ ܒܝܬ ܬܘܩܦܝ ܝܩܝܡܢܝ: 35 ܡܠܝܩ[65] ܝܕܝ ܠܡܥܒܕ ܩܪܒܐ ܘܡܬܩܝܦ ܟܩܫܬ ܢܚܫܐ ܕܪܥܝ: 36 ܘܝܗܒܬ ܠܝ ܬܩܘܦ ܦܪܩܬܢܝ ܘܒܡܝܡܪܟ ܐܣܓܝܬܢܝ: 37 ܐܣܓܝܬܐ ܦܝܣܥܬܝ ܩܕܡܝ ܘܠܐ ܐܬܥܙܥܐ ܪܟܘܒܬܝ: 38 ܪܕܦܝܬ[66] ܫܢܐܝ ܘܫܝܨܝܬܝܢܘܢ ܘܠܐ ܬܒܝܬ ܥܕ ܕܢܡܪܬܝܢܘܢ: 39 ܘܫܝܨܝܬܝܢܘܢ ܘܢܡܪܝܬܝܢܘܢ ܘܠܐ ܝܟܝܠܘ ܠܡܩܡ [ונפלו קטי]לין ܬܚܘܬ ܦܪܣܬ ܪܓ[לי:] 40 ܘܣܥܕܬܢܝ ܒܚ[ילא למעבד] ܩܪܒܐ ܬܒܪܬܐ ܥܡܡܝܐ ܕܩ[מין לאבשא] ܠܝ ܬܚܘܬܝ: 41 ܘܣܢܐ ܬܒܪܬܐ ܩܕܡܝ [מחזרי] ܩܕܠ ܒܥܠܝ ܕܒܒܝ ܘܫܝܨܝܬܝܢܘܢ: 42 ܒܥܢ ܣܥܝܕ [ולית להון פריק מצלן קדם ייי] ܘܠܐ ܡܬܩܒܠܐ ܨܠܘܬܗܘܢ: 43 ܘܕܘܫܫܬܝܢܘܢ ܟܥܦܪܐ ܕܐܪܥܐ ܟܣܝܢ ܫܘܩܝܢ ܒܥܛܝܬ ܒܚܘܢ ܪܦܣܬܝܢܘܢ: 44 ܘܬܫܝܙܒܝܢܢܝ ܡܦܠܘܓܬ ܥܡܐ ܬܡܢܝܢܢܝ ܪܝܫܐ ܠܥܡܡܝܐ ܥܡ ܕܠܐ ܝܕܥܝܬ ܝܦܠܚܘܢܢܝ: 45 ܒܢܝ ܥܡܡܝܐ ܝܬܟܕܒܘܢ ܠܝ ܠܫܡܥ ܐܘܕܢ ܝܫܬܡܥܘܢ ܠܝ: 46[67] ܒܢܝ ܥܡܡܝܐ ܝ[ס]ܦܘܢ ܘܝܙܥܘܢ ܡܝܒܝܪܢܝܬܗܘܢ: 47 ܒܟܝܢ ܥܠ ܢܝܣܐ ܘܦܪܩܢܐ ܕܥܒܕܬܐ ܠܥܡܟ ܐܘܕܝܐܘ ܘܐܡܪܘ ܩܝܡ ܗܘܐ ܝܝ ܘܒܪܝܟ ܬܩܝܦܐ ܕܡܢ ܩܕܡܘܗܝ ܡܬܝܗܒ ܠܢܐ ܬܩܘܦ ܘܦܪܩܢ ܘܡܪܡܡ ܐܝܠܗ ܬܩܘܦ ܦܘܪܩܢܢܐ: 48 ܐܝܠܗܐ ܕܥܒܝܕ ܦܪܥܢܘܬܐ ܠܝ ܘܬܒܪ ܥܡܡܝܐ ܕܩܝܡܝܢ ܠܐܒܐܫܐ ܠܝ ܬܚܘܬܝ: 49 ܘܦܪܩܝ ܡܣܢܐ ܘܥܠ ܕܩ[ימין לאבאשא] ܠܝ ܬܓܒܪܝܢܢܝ ܡܓܘܓ ܘܡܫܪܝܬ ע[ממין חטופין] ܕܥܝܡܝܗ ܬܫܝܙܒܝܢܢܝ: 50 ܥܠ ܟܝܢ ܐܘܕܝ [קדמך ייי] ܒܥܡܡܝܐ ܘܠܫܡܟ ܐܡܪ [תושבחה:] 51 [מסני

(64) El *šewa* del ת parece ser de 2 m. y recubrir un ֵ.

(65) ¿O ?מְלִיךְ).

(66) Palabra hebrea correspondiente es אֹרְדָּפָה (babil.); TM אֶרְדָּפָה.

(67) Este versículo en el Ms. está unido al anterior.

למיעבד פורקן עם מלכיה] ועביד טיבו למשיחיה לדוד ולזרעיה עד עלמא:

Cap. 23 1 [ואילין פיתגמי] נבואת דוד דאו[יתנבי לסוף עלמא ליומי נחמתא] דעתידין למיתי א[ימר דוד בר ישי ואמר] גברא דמרבא למלכו מש[יח במימר אלהיה] דיעקב ותקין לממני בחיך [בסיס תושבחתיה] דישׂר׳: 2 אמר דוד ברוח נבואה ק ויי [אנא אימליל אילין] ופתגמי קדשיה בפומי אנא סדר: 3 [אמר דוד אלהא] דישׂר עלי מליל תקיפא דישׂר דשליט בבני אינשא קושטא דאין אמר למנאה לי מלכא הוא משיחא עתיד דיקום וישלוט [בדחלתא] דיי׳: 4 [טוביכון צדיקיא] עבדתון לכון עוב[דין טבין דאתון עתידין] לאזהרא בזיהור יקרכון [כניהור צפרא דאזיל] ותקין וכשמשא [דעתיד לאזהרא כזיהור] יקריה על חד תלת מאה [ארבעין ותלתא כניהור] שבעת יומיא יתיר מכדין [תתרבון ויטב לכון] דהויתון מחמדין לשני נחמתא ד[...

A. Díez Macho.—J. A. G.-Larraya

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

El Instituto «Francisco Suárez» de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ha celebrado en Madrid, durante la última quincena del mes de septiembre, las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos que desde su fundación viene organizando anualmente para el fomento de la investigación teológica y bíblica.

De acuerdo con la convocatoria oficial, ambas Semanas han distribuído su tarea en sesiones matutinas y vespertinas, dedicadas las primeras, como ya es tradicional, a la lectura de los trabajos y comunicaciones presentados, y las segundas, al diálogo y discusión sobre los mismos entre los profesores de ciencias sagradas.

Aparte de las comunicaciones que son de argumento variable y libre iniciativa, el tema de la investigación señalada por el Instituto para la XX Semana Española de Teología ha sido el *ente sobrenatural*, y el de la XXI Semana Bíblica Española *la alianza en el Nuevo Testamento*.

El balance de tan fructuosas jornadas da como resultado dieciséis trabajos originales de carácter teológico y diecisiete bíblicos, que el Instituto editará en sendos volúmenes, como en años anteriores, dentro de la colección que viene publicando para recoger las aportaciones científicas de estas reuniones de estudio. Más abajo se reseñan los títulos y esquemas de dichos trabajos.

La asistencia del público a una y otra Semanas ha sido muy numerosa, si se tiene en cuenta lo especializado de los temas; y

merece singular mención la gran afluencia de profesores pertenecientes al clero secular y a las diversas órdenes y congregaciones religiosas, que con sus múltiples intervenciones contribuyeron al interés de la discusión y al esclarecimiento de las soluciones propuestas.

Presidió la sesión de apertura, acompañado por la Mesa del Instituto, el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Jesús Enciso Viana, obispo de Mallorca, por ausencia obligada del Director de aquél Su Excelencia Rvdma. el Sr. Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá. El Secretario del Instituto, D. Joaquín Blázquez, leyó el discurso de apertura, redactado por el Sr. Patriarca, en el que el sabio Prelado, después de hacer constar su profunda gratitud a cuantos vienen colaborando con tanta eficacia en el desarrollo de las Semanas, puso de relieve la dificultad, la importancia y la actualidad de los temas que iban a tratarse este año, y las razones que habían movido a la dirección del Instituto «Francisco Suárez» de Teología para traerlos a estas jornadas.

XX SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(19 al 24 de septiembre)

TEMA CENTRAL: *El ente sobrenatural.*

1.º—*Lo dogmático en la teología del ente sobrenatural,* por el Reverendo P. Sebastián Fúster, O. P., de los PP. Dominicos de Valencia.

SUMARIO:

Introducción.

I.—Lo dogmático en la teología del ente sobrenatural considerado en cuanto «a sí mismo».—1. Existencia de «lo sobrenatural»: A) Existe algo que supera las fuerzas eficientes de las criaturas, pero no sus fuerzas cognoscitivas. B) Existe algo, que además de superar las fuerzas eficientes supera también las fuerzas cognoscitivas. C) Existe algo que supera no sólo las fuerzas eficientes y las cognoscitivas, sino cualquier exigencia natural de las mismas.—2. Su relación con lo «natural»: A) Se distinguen: en el orden del ser; en el orden de obrar; en el orden de conocer. B) No se oponen o contradicen. C) Se subordinan y armonizan.—3. Noción exacta de «sobrenatural».

II.—Lo dogmático en la teología del ente sobrenatural, considerado en cuanto «a nosotros».—1. Como posibilidad: A) Noción de revelación. B) Posi-

bilidad de la revelación. C) Necesidad de la revelación.—2. Como hecho: A) La razón ante el hecho de la revelación: *a*) Antes de adherirse a los misterios de la fe, la razón humana debe conocer el hecho de la revelación. *b*) Este conocimiento del hecho de la revelación puede adquirirlo la razón humana mediante los «motivos de credibilidad». B) La razón ante el acto de fe: *a*) Noción católica de fe y de acto de fe. *b*) ¿Basta conocer racionalmente el hecho de la revelación para creer? *c*) ¿Cae el motivo de la fe dentro del conocimento racional?

2.º—*Nombre y concepto de sobrenatural. Realidad que responde al concepto de sobrenatural absoluto:* a) *según la esencia;* b) *según la potencia*, por el R. P. Bartolomé M. Xiberta, O. C., profesor del Colegio Internacional de San Alberto, en Roma.

SUMARIO:

1. De la verdad revelada al problema teológico. Puesto que la divina revelación ensalza tanto la dignidad divina de la vida cristiana y su absoluta gratuidad, se formó «sensim sine sensu» en la mente de los teólogos el concepto interminado de sobrenatural. Con esto se impuso inevitablemente el problema de si la vida cristiana (que por la revelación sabemos divinamente excelente y gratuita), realiza perfectamente el concepto interminado de sobrenatural.—2. Desdoblamiento del problema. Así como la revelación nos descubre dos aspectos de singularidad en la vida cristiana, a saber, la divina excelencia y la gratuidad, espontáneamente el problema teológico asume dos aspectos: si se verifica el concepto interminado en cuanto a la excelencia positiva y en cuanto a la potencia a la cual se refiere evidentemente la gratuidad.—3. Respuesta inmediata. Siendo tan categóricas las expresiones bíblicas coreadas por los Santos Padres, la solución a ambas cuestiones «a priori» debe ser afirmativa; casi diría: afirmativa «et ultra». Pero entonces surge la cuestión ontológica: Qué realidad corresponde al concepto interminado de sobrenatural por ambas partes: por parte de la excelencia positiva (exceso según la esencia), y por parte de la gratuidad (exceso según la potencia).—4. Soluciones a ambas cuestiones ontológicas. Soluciones varias. Nuestra solución. Argumentos.

3.º—*La potencia obediencial como nexo entre lo natural y lo sobrenatural*, por el R. P. Bernardo Aperribay, O. F. M., de San Francisco el Grande, de Madrid.

SUMARIO:

I.—Concepto de la potencia obediencial. Breve análisis de su contenido. Problema teológico que de ella se deriva. Importancia del problema. Escollos que, en cuanto a su solución, deben evitarse. Documentos de la Iglesia.

Dos posiciones diversas de teólogos, según las cuales la potencia obediencial consiste o en la no repugnancia o en la inclinación natural a los dones sobrenaturales. La potencia obediencial como punto de inserción de lo sobrenatural en lo natural.

II.—La potencia obediencial.—1. Diversas realizaciones de su concepto: A) En el orden quiditativo: gracia, gloria, maternidad divina, unión hipostática. B) En el orden operativo: operaciones vitales sobrenaturales.—2. La potencia obediencial frente a las corrientes modernas. Inmanencia, método de inmanencia. Conclusión.

4.°—*La potencia de las criaturas en orden al sobrenatural*, por el R. P. Bartolomé M. Xiberta, O. C., profesor del Colegio Internacional de San Alberto, en Roma.

SUMARIO:

1. El problema. El sobrenatural tiene una doble exigencia: de una parte debe mantener su eminencia sobre todo lo perteneciente a la creatura, pero de otra exige una verdadera radicación en el sujeto creado para que sea posible y razonable. Estas dos exigencias a primera vista se contradicen. De aquí la necesidad de determinar con mucha precisión el alcance de la potencia que puede y debe atribuirse a las criaturas en orden al sobrenatural.—2. Enunciado general.—3. Aplicación a la visión intuitiva. Afirmaciones de Santo Tomás, Teorías. Solución: Las criaturas racionales están orientadas al don sobrenatural de la visión intuitiva de Dios, en cuanto que sólo en ellas se satisface plenamente el apetito natural a Dios y a la bienaventuranza; sin embargo, que este apetito natural sea satisfecho plenamente, es un don gratuito que la naturaleza creada de ninguna manera exige.

5.°—*El pensamiento del P. H. De Lubac en torno a la «natura pura»*, por el R. P. Joaquín M.ª Alonso, C. M. F., profesor en el Colegio Internacional «Claretianum», de Roma.

SUMARIO:

Introducción: El P. De Lubac y la genética del tema.

I.—El pensamiento del P. De Lubac.—1. La interpretación positiva: *a*) de la Tradición; *b*) de San Agustín; *c*) de Santo Tomás; *d*) de Bayo y Jansenio.—2. La interpretación doctrinal: *a*) la natura pura y su posibilidad; *b*) el apetito innato de la visión beata.

II.—Críticas al P. De Lubac.—1. A su interpretación positiva: *a*) de la Tradición; *b*) de San Agustín; c) de Santo Tomás; *d*) de Bayo y Jan-

senio.—2. A su interpretación doctrinal: *a*) sobre la natura pura; *b*) sobre el apetito innato.

III.—La originalidad del P. De Lubac.—1. En su interpretación positivo-histórica.—2. En su elaboración doctrinal. Conclusión: Unas reflexiones conclusivas.

TEMAS LIBRES

1.°—*Algunas observaciones al estudio y enseñanza de la ética natural a la luz del Concilio II de Orange (529)*, por el Dr. D. Manuel Fernández Jiménez, profesor de Teología en Tarazona.

SUMARIO:

El problema es el siguiente: Una ética que sistemáticamente prescinda de Cristo, que ignore la existencia y consecuencias del pecado original, que desconozca la realidad de la gracia, ¿qué valor moral tiene en la actual economía? Siendo Cristo el único Mediador entre Dios y los hombres, ¿puede construirse un sistema de relaciones del hombre con Dios al margen de Cristo? Situados en una perspectiva sobrenatural única existente, ¿no habrá que reconocer que la única norma de moralidad que verdaderamente responde a las exigencias divinas es hoy la sobrenaturalidad? A este problema acerca de las relaciones existentes entre la Filosofía y la Teología Moral queremos responder con principios tomados del Concilio II de Orange. Nuestro trabajo será rigurosamente histórico, con fines dogmáticos.

2.°—*La Teología clásica y las últimas orientaciones del concepto de Teología*, por el R. P. Fr. J. Ramón García, O. P., del Convento de PP. Dominicos de Santa Cruz la Real (Granada).

SUMARIO:

I.—La preocupación actual en torno al concepto de Teología ¿responde a una crisis en su interior?

II.—Un balance de algunas orientaciones actuales de la Teología Nueva: 1. La Teología de carácter existencial. Sus formas.—2. La Teología Viva del Dios Viviente.—3. El sentido «sapiencial», y no «científico», de la Teología.—4. La controversia de la Teología-Ciencia.—5. El punto de partida de las nuevas orientaciones.

III.—La Teología clásica.—1. Su naturaleza en los clásicos (Santo Tomás). A) La Teología como hábito intelectual: la ordenación: *a*) En su estado de perfección (in Patria). *b*) En su estado de imperfección (in Via). *c*) La Teología: esencialmente ciencia subalternada. B) El sujeto del hábito de la Teología: recto uso.—2. Su metodología, en Melchor Cano.

IV. Crítica de la Teología modernista. La distinción fundamental: Teología Teólogo; practicidad-práctica. Sus límites: *a*) Lo justificable y lo inadmisible. *b*) El principio de asimilación.

V.—Conclusión. Síntesis.

3.°—*¿Son sobrenaturales todos los actos buenos?*, por el Dr. D. Agustín Arbeloa, Pbro.

SUMARIO:

I.—Sobrenaturalidad de las ilustraciones e inspiraciones de la gracia excitante que abocan o tienden al acto saludable.

II.—Raíz y medida del mérito en los actos del justo.

III.—Calidad de los actos hechos por el pecador que no puede merecer por obrar sin caridad, pero que pueden ellos provenir de los hábitos de fe y de esperanza.

IV.—Actos buenos del infiel. Necesidad de la fe estricta. Teoría de «los retazos de fe». Paternidad de Dios —Amplitud de la Redención—. Voluntad salvífica universal: ¿Podemos con estos principios llegar a la universalidad en la aplicación del «Facienti quod est in se...»?

4.°—*Las llamadas unionistas de S. S. Juan XXIII y el anuncio del Concilio Ecuménico en las reacciones suscitadas en las iglesias ortodoxas*, por el Dr. D. Andrés Avelino Esteban Romero, Pbro., Jefe de la Sección Bibliográfica del Instituto «Francisco Suárez».

SUMARIO:

I.—S. S. Juan XXIII y el Oriente Cristiano.—1. Monseñor Roncallí y su misión entre los católicos orientales: Bulgaria-Turquía-Grecia. El Patriarca de Venecia.—2. Juan XXIII y sus manifestaciones proortodoxas: Mensaje navideño 1958. Otros documentos pontificios.—3. El anuncio conciliar y su interpretación unionista: Lo inesperado del anuncio. El «recuadro» de L'Osservatore Romano y la emisión de «Radio Vaticana». El texto oficial de la Exhortación a los Cardenales del 25-I-1959. ¿Rectificación o fijación definitiva del objeto conciliar? Algunos comentarios católicos sobre el tema.

II.—Repercusión de las invitaciones de Juan XXIII entre los ortodoxos.—1. Aclaración previa sobre nuestro objetivo. Disposiciones psicológicas. Actitudes doctrinales.—2. Reacciones y comentarios en el Patriarcado Ecuménico: Manifestaciones de las Autoridades Jerárquicas antes del anuncio.—3. Manifestaciones con motivo del anuncio conciliar: El Patriarca de Constantinopla. Sus declaraciones con motivo de la visita patriarcal en Oriente Medio. Resumen-conclusión. Otras jerarquías y autori-

dades: Jakobos de Malta, Teodosio VI de Antioquía, el arzobispo Antonio Bashir. La revista Postolos Andreas y otras manifestaciones.

III.—Repercusión entre los teólogos y otros medios de difusión.—1. Manifestaciones de la ortodoxia rusa: La Iglesia rusa y su realidad actual. Los teólogos rusos. Resumen-conclusión.—2. Manifestaciones de teólogos greco-ortodoxos: Profesor Alivizatos. Profesor Constantinidis y sus recomendaciones a la Iglesia Católica. Comentarios de Ekklisía y otros autores.—3. Declaraciones de la Iglesia copta y otras publicaciones.

IV.—Resumen y análisis de la actitud ortodoxa ante las llamadas unionistas de S. S. Juan XXIII.—1. Acercamiento psicológico.—2. Intransigencia doctrinal.—3. Pervivencia de prejuicios histórico-sociales y doctrinales.—4. Motivaciones no teológicas.—5. Unidad, unión y colaboración práctico-pastoral.—6. Encuentros interconfesionales teológicos.

V.—Conclusión. El evidente acercamiento psicológico entre la Ortodoxia y Roma no ha eliminado totalmente los prejuicios antirromanos de aquella Iglesia hermana; y la intransigencia doctrinal en los puntos básicos de la división por parte de la Ortodoxia, tanto en sus jerarquías como especialmente entre los teólogos, así como el clima general que se manifiesta a través de los varios órganos de difusión, no permiten deducir ni la facilidad ni la proximidad de una integración teológico-canónica de la Ortodoxia en la unidad de la Iglesia enseñada y vivida por la Fe Católica.

5.º—*El conocimiento por connaturalidad en la explicación de la doctrina de la divina unión del alma con Dios, de San Juan de la Cruz*, por el R. P. Manuel García Miralles, O. P., del Estudio General de Predicadores de Valencia.

SUMARIO:

I.—Importancia de nuestro estudio.

II.—Esencia y mecanismo psicológico del conocimiento por connaturalidad.

III.—Propiedades peculiares del conocimiento por connaturalidad.

IV.—Examen de la doctrina sanjuanista de la divina unión del alma con Dios.

V.—El conocimiento por connaturalidad en la explicación de la referida doctrina.

VI.—Corolarios.

6.º—*La analogía en el ser sobrenatural*, por el Dr. D. Manuel Ferro Couselo, Canónigo de Santiago de Compostela.

SUMARIO:

La criatura, al ser elevada al orden sobrenatural, participa del ser divino. Lo participado ¿es la misma esencia divina como es en sí, o es una entidad análoga creada —o producida— en el alma? Esa entidad ¿constituye ya el objeto o es algo que pone a la criatura en contacto con el objeto de la participación, con la esencia divina? Tal entidad no puede ser unívoca ni análoga. Lo primero es obvio. La analogía tampoco resolvería

nada. La desproporción entre esa entidad y la esencia divina sería siempre infinita. Ni el orden sobrenatural ni el natural tienen explicación a base de analogías. La misma analogía del concepto del ente (ideada para evitar el monismo absoluto de Parménides) crea dificultades insolubles. La solución dada por Heidegger (los sentidos del ser) parte del mismo equívoco. Todo se basa en una equivocada teoría del conocimiento. En consecuencia con la teoría, no se distingue entre puras afirmaciones y contenidos, entre existencias y modos de existir. La afirmación de la pura existencia o de la existencia de una cualidad no implica la afirmación del modo o grado de existencia. Por lo mismo, no cabe hablar de analogía o univocidad. Esto, en cuanto al contenido de los conceptos. Pero es que tampoco tienen explicación ni el orden natural ni el sobrenatural, tomando como punto de partida la semejanza de las realidades. Ambos órdenes sólo pueden explicarse a base de relaciones.

7.°—*El próximo Concilio Ecuménico. Problemática teológica*, por el R. P. Miguel Nicoláu, S. J., profesor de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

SUMARIO:

I.—Problemas de Teología fundamental y dogmática.
II.—Problemas de Teología moral.
III.—Problemas de Teología pastoral y litúrgica.

8.°—*Decisión personal y acto de fe*, por el R. P. Antonio Queralt, S. J., del Colegio de Padres Jesuítas de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SUMARIO:

1. La decisión personal en el juicio.—2. El juicio en el acto de fe.—3. Valor personal de este juicio de fe.—4. Juicio de fe y plena comunidad espiritual.—5. La fe como perfección de nuestra persona.

9.°—*Solución existencial al problema del sobrenatural: doctrina de los PP. Rahner y Malevez*, por el R. P. Bernardino Armellada, O. F. M., Cap., de los PP. Capuchinos de León.

SUMARIO:

Introducción.

A).—Parte positiva.—1. Ambiente en que surge la opinión del P. Rahner: Insatisfacción de la «Teología Nueva» frente a las concepciones extrinsecistas de la vocación del hombre al fin sobrenatural. Intervención del Magis-

terio Eclesiástico.—2. Exposición de las ideas del P. Rahner: *a*) Crítica del extrinsecismo desde el punto de vista religioso y desde el punto de vista metafísico. *b*) Insuficiencia del apetito natural condicionado. *c*) La solución de la «Teología Nueva» destruye la gratuidad. *d*) Lo kerigmático de la realidad sobrenatural, según Rahner. *e*) Reflexión teológica: 1) Necesaria «congenialidad» del hombre para recibir el don sobrenatural de Dios, y carácter central y permanente de la misma en la existencia del hombre (existencial). 2) Esta ordenación existencial no puede ser más que gratuita (sobrenatural existencial). 3) Conocimiento de su carácter de indebido mediante la revelación. Consecuente noticia de la diferencia entre naturaleza y sobrenaturaleza. 4) Surge el problema de la relación entre este sobrenatural existencial y la naturaleza. La abertura al sobrenatural no puede reducirse a simple no repugnancia. Dinamismo espiritual natural. 5) Cuestiones que se plantean.—3. Precisiones del P. Malevez: *a*) Distinción del sobrenatural existencial y la gracia. *b*) Cognoscibilidad de la «naturaleza pura». *c*) Legitimidad de los viejos problemas.

B).—Valoración. 1. Originalidad relativa del sobrenatural existencial. Antecedentes en teólogos antiguos. 2. Valor práctico y religioso de la concepción intrínseca. 3. El problema fundamental de la relación entre naturaleza y sobrenatural relegado a segundo plano por el problema de la relación entre el hombre histórico y la gracia. Lo existencial en la Teología. Conclusión.

10.—*Destino de los niños que mueren sin bautismo*, por el R. P. Domiciano Fernández, C. M. F., del Colegio Mayor de los PP. Claretianos de Zafra (Badajoz).

SUMARIO:

I.—*Introducción*.

II.—Principios que intervienen en este problema. *a*) Voluntad salvífica universal. *b*) Necesidad del bautismo. *c*) Universalidad del pecado original y su incompatibilidad con la visión de Dios. *d*) Imposibilidad de merecer o desmerecer en la otra vida. *e*) Existencia del limbo. ¿Cuestión o principio?

III.—Diversos aspectos del problema: *a*) Respecto a los niños muertos antes de la venida de Cristo: 1) Judíos; 2) Gentiles. *b*) Niños de países de infieles muertos después de la venida de Cristo. *c*) Niños muertos en el claustro materno. *d*) Niños de padres cristianos muertos sin bautismo.

IV.—Diversas teorías propuestas. *a*) Iluminación en el instante de morir. *b*) Prueba después de la muerte. *c*) La muerte como cuasi sacramento. *d*) Nuestra solidaridad con Cristo. *e*) Eficacia de la fe.

V.—La posición del Magisterio.

VI.—Reflexiones sobre el problema.

XXI SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(26 al 30 de septiembre)

TEMA CENTRAL: *La alianza en el Nuevo Testamento.*

1.°—*La alianza, tema central del Antiguo Testamento*, por el R. P. Maximiliano García Cordero, O. P., Catedrático en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

SUMARIO:

1 El plan salvífico de Dios sobre la humanidad, reflejado en la Biblia.—2. Las «alianzas» premosaicas.—3. La «Alianza del Sinaí».—4. La «nueva Alianza» en Jeremías y los profetas.

2.°—*El tema del pueblo en la alianza*, por el M. I. Sr. D. Angel Ubieta, del Seminario Diocesano de Bilbao.

SUMARIO:

I.—Teología e historia del Pueblo de la Alianza. *a*) Sentido técnico elaborado en el Antiguo Testamento. Pueblo y elección. Pueblo ('am) y naciones (goyim). Pueblo ideal y pueblo empírico. *b*) La promesa de una nueva Alianza. La noción del «resto». Misión universal del Pueblo. *c*) Reflejos de esta ideología en el judaísmo intertestamentario.

II.—Comunión cristiana y judaísmo. *a*) Etapas del proceso de separación: de la Comunidad mesiánica de Jerusalén a la Iglesia postapostólica. *b*) Pensamiento cristiano sobre el Israel empírico: sus privilegios; la incredulidad de «ese pueblo». Destino de Israel.

III.—La Iglesia. Pueblo de Dios. *a*) Los textos. Teología paulina y pensamiento tradicional. Jesús y la Nueva Alianza. *b*) Continuidad y segregación. Justificación bíblica de la apertura a la gentilidad. *c*) Estructura y exigencias de la Iglesia. Pueblo de Dios.

3.°—*Motivos de alianza en las narraciones de la Pasión*, por el R. P. Luis Alonso Schökel, S. J., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

SUMARIO:

Afirmación explícita y referencias implícitas. El método moderno del análisis: dos ejemplos. Lectura contrapuntística. El fondo del A. T. Las dos narraciones básicas de alianza: Ex 19 ss; Jos 24. El esquema mayor

del Exodo, elementos propios de Jos 24.—1. Los doce apóstoles: El número de doce.—El esquema en tres actos: alianza, pecado, reconciliación.—San Pedro.—La forma básica de Mc.—Aspectos peculiares de Lc.—2. Los judíos: Caifás, según San Juan y según los sinópticos.—El episodio de Barrabás como elección en la versión de Mt; elección y sangre.—Aspectos de Jo: elección del rey mesiánico.—3. La misericordia, según San Lucas: Los dos ladrones, ¿esquemas de maldición y bendición?—Oración de Cristo, conversión de «el pueblo».—Aspectos secundarios. Conclusión.

4.°—*El rito de la alianza*, por el Dr. D. Angel González, Pbro.

SUMARIO:

La Alianza.—Diversas formas de Alianzas. Ritos varios en la conclusión de Alianzas (A. T.).—Dos motivos fundamentales en estos Ritos: producir y garantizar la unión de los pactantes. El Rito de la Alianza en Gén., 15 (cfr. Jer., 34, 18-19).—Su forma y paralelos de la misma en los «Ritos de pasaje».—Su sentido y paralelos entre los Hittitas, Arameos, Mari... El Rito de la Alianza en Ex., 24.—Ritos de unión por la sangre.—Implicaciones de la Alianza bilateral. (Jos., 24).—Derechos y deberes. El tema de la Alianza Nueva (Jer., 31, 31-34).—Grupos religiosos que se proclaman sus realizadores. El Rito de la Alianza en el N. T.—Bases sobre las que los textos de la Cena interpretan este acto como la inauguración de la Alianza Nueva.

5.°—*La alianza en la epístola a los hebreos*, por el R. P. Carlos de Villapadierna, O. F. M. Cap., de los PP. Capuchinos de León.

SUMARIO:

I.—Significado de «διαθήκη»: *a*) En la literatura profana. *b*) En los LXX. *c*) En el Nuevo Testamento.

II.—«διαθήκη» en la Epístola a los Hebreos: *a*) Finalidad e idea dominante en la Epístola a los Hebreos. *b*) Acepciones de «διαθήκη» en Hebreos. *c*) Superioridad de la nueva «διαθήκη» sobre la «primera». *a'*) Mejores promesas (8,6). *b'*) Cristo, ministro del tabernáculo verdadero, mediador de una mejor alianza (8,1-13). Significado de los términos «ἔγγυος» y «μεσίτης» (7, 22; 8, 6; 9, 15; 12, 24). *c'*) Sacrificio del «mediador» y excelencia de la nueva «διαθήκη» (9, 1-28-10, 18). *d*) Caracteres de la nueva «διαθήκη».

III.—¿Alianza o testamento? Status quaestionis. Análisis de los principales pasajes, sobre todo de 9, 15-18. Conclusiones.

TEMAS LIBRES

1.°—*Economía positiva en la formulación del misterio en San Pablo*, por el R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Teologado Claretiano de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

SUMARIO:

Introducción.—Prenotandos.—Diversas posiciones: Prat-Bover. Economía ornante: Los Angeles.—Los primeros Padres.—Cristo y la economía ornante. Economía liberante: Sacramentos.—Universalidad.—Solidaridad.—Textos paulinos.—Epistola ad Hebraeos.—Otras fuentes.—Una derivación.—Definición.

2.°—*Los «falsos hermanos» de «Gal.», 2-4-5*, por el M. I. Sr. D. José M.ª González Ruiz, Canónigo Lectoral de Málaga.

SUMARIO:

1. La metáfora castrense, clave de la exégesis literaria de Gal., 2, 4-5.—
2. Antioquía, y no Jerusalén, centro de la operación «falsos hermanos».

3.°—*La pobreza en el libro de Isaías*, por el R. P. Ricardo Rábanos, C. M., del Seminario Misionero San Vicente de Paúl, de Santa Marta (Salamanca).

SUMARIO:

I.—El Vocabulario: 1. Los vocabularios fundamentales. 2. Los vocablos relativos a clases necesitadas. 3. Los vocablos relativos a defectos corporales. 4. Los vocablos relativos a actitudes del espíritu.

II.—El concepto: 1. El sentido económico de la Pobreza. 2. El sentido social de la Pobreza. 3. El sentido moral de la Pobreza. 4. El sentido religioso de la Pobreza.

4.°—*Israel, reflexión teológica sobre su estado actual*, por el R. P. Fr. Antonio García del Moral, O. P., del Convento de PP. Dominicos de Santa Cruz la Real (Granada).

SUMARIO:

Introducción: Planteamiento del problema.

I.—El judaísmo contemporáneo. *a*) Comunidades de la Diáspora. *b*) El Estado de Israel. Situación político-religiosa.

II.—La enigmática supervivencia del pueblo de Israel. *a*) Interpretación judía. *b*) Varias posiciones católicas. *c*) Enseñanza del N. T. sobre los principios básicos de la ideología judía: raza y culto. Posiciones divergentes en los escritos de San Juan y de San Pablo. *d*) Crisis providencial de esta ideología. *e*) Posibles causas naturales de esta supervivencia. Revisión de casos análogos.

III.—El dolor de Israel. *a*) Interpretación judía. *b*) Interpretación mesiánico-colectiva: solidaridad con el misterio de la Cruz. *c*) Interpretación de la justicia vindicativa. *d*) Interpretación del castigo medicinal

IV.—Israel y la escatología cristiana. Conclusión.

5.°—*Estudio y edición crítica de la colección de prólogos isidorianos al Salterio*, por el Ilmo. Mons. Dr. Teófilo Ayuso, Canónigo Lectoral de Zaragoza.

SUMARIO:

I.—*Introducción.*—Razón de este estudio.—Certa.—Excerpta.—Dubia.—Spurea.
II.—Edición crítica.

6.°—*Notas de cristología sinóptica*, por el R. P. Claudio Gancho, O. F. M., de San Juan de los Reyes, de Toledo.

SUMARIO:

1. El hijo de las complacencias.—2. Los poderes del hijo del hombre.—
3. El Kyrios sinóptico.

7.°—*La oración sacerdotal de Cristo en la tierra según Heb. 5, 7*, por el R. P. Emilio Rasco, S. J., de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

SUMARIO:

Contexto de Heb., 5, 7, y su estructura gramatical.—El género literario del verso séptimo (relación con la tradición sinóptica, examen del vocabulario, tradiciones rabínicas, conclusión.—Sentido sacrificial del ofrecimiento de las súplicas (contexto y vocabulario; los grandes intercesores sacerdotales del A. T.; conclusión).—Contenido de la oración sacerdotal de Cristo.—De la oración-sacrificio a la pasión-sacrificio (verso octavo).

8.°—*Origen de la conciencia moral en el Antiguo Testamento*, por el R. P. Olegario García de la Fuente, O. S. A., Profesor de Sagrada Escritura en el Real Monasterio de El Escorial.

SUMARIO:

I.—La conciencia moral y sus funciones en el A. T. 1. La conciencia-facultad de discernimiento. 2. La conciencia-norma práctica de los actos 3. La angustia de la conciencia.

II.—Origen de la conciencia de culpabilidad en el A. T. 1. Estado de la cuestión: diversos aspectos del problema. 2. Culpa y castigo. 3. Enfermedad y conciencia del pecado: *a*) Mentalidad babilónica. *b*) Mentalidad del A. T. *c*) Origen de estas concepciones. 4. La conciencia como experiencia psicológica de culpabilidad: *a*) La buena y la mala conciencia. *b*) El remordimiento y la angustia. 5. La conciencia del pecado como mal moral: *a*) Motivos sobrenaturales de detestación del pecado. *b*) Diversos grados de intensidad.

III.—Conclusiones.

9.°—*El género histórico-simbólico del IV Evangelio*, por el R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de Granada

SUMARIO:

1. Sentido del tema: Historia y simbolismo.—Tiempo como traducción de «chronos» y de «kairós».—La historia de Cristo y la vida de la Primitiva Iglesia en la perspectiva de los Evangelios.—2. El realismo del IV Evangelio: Los trabajos más recientes y la luz que aportan los modernos descubrimientos.—3. El magisterio eclesiástico y los Padres: Ni puro simbolismo ni pura historia.—4. Génesis del simbolismo: Factor literario, factor histórico y factor psicológico.—5. Los símbolos del IV Evangelio: Simbolismo alegórico, simbolismo nominal, simbolismo bíblico, simbolismo en acción y simbolismo histórico.—6. Los milagros-signos: Contenido histórico y visible, contenido espiritual y trascendente.—7. Creer y ver en IV Evangelio: Su relación con el contenido histórico y con el contenido simbólico.—8. El magisterio del espíritu: El contenido espiritual, objeto del magisterio divino.—La glorificación de Jesús y su presencia visible.—Los discípulos y los creyentes.—9. Normas para conocer el simbolismo: Explicación de Jesús y explicación del Evangelista. Circunstancias sin interés histórico.—Relación entre milagros y discursos.—Personajes que trascienden el marco de la historia.—Colorido litúrgico y cristiano de las narraciones.—10. Conclusiones exegéticas: Historicismo y simbolismo puro.—El alcance teológico y mariano del IV Evangelio.—Su fuerza y presencia perenne en la vida de la Iglesia y de las almas.

10.—*El condicionalismo humano de la comunicación divina, base insustituible de exégesis y clave de la cuestión bíblica*, por el M. I. Sr. Dr. Antonio Gil Ulecia, Canónigo Tesorero de la Catedral de Zaragoza.

SUMARIO:

1. En la naturaleza de la inspiración bíblica radica no solamente la existencia de la inerrancia, sino también el fundamento de solución de sus dificultades.—2. Los atributos divinos de verdad, santidad y eficacia se ejercen en la Sda. Biblia «pro subiecta materia», conforme al plan divino y, según la contextura del escritor humano en cuanto no perjudique a dicho plan.—3. Para liquidar las cuestiones pendientes en el campo de la inerrancia, no parece admisible la distinción entre revelación e inspiración o entre inspiración de profeta e inspiración de hagiógrafo; menos aún la distinción entre persona pública y autor privado, como fuente de garantía en un caso y de posible error en otro en lo consignado en el Sagrado Libro por el escritor humano.—4. La contextura psicológico-literaria del hagiógrafo al concebir y expresar la comunicación divina bíblica, no tiene su campo adecuado de manifestación únicamente en los géneros literarios; con ser éstos tan importantes, aquélla consiguió otros extremos, que ventajosamente se agrupan bajo el común denominador de «condicionamientos» o «vehiculación» humana del libro divino, instrumento indispensable de recta interpretación sin conflictos con la inerrancia.

11.—*El «Codex Gothicus Legionensis» y la Vetus Latina, de Beuron*, por el M. I. Sr. D. Antonio Gil Ulecia, Canónigo de la Catedral de Zaragoza.

SUMARIO:

1. La Vetus Latina, de Beuron (1949-1960).—2. Fuentes hispanas en la Vetus Latina, de Beuron.—3. El «Codex Gothicus Legionensis» en la Vetus Latina, de Beuron (sus glosas marginales y su texto).

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the Greek Bible. Fasciculus V, Numbers and Deuteronomy. Fasciculus VI, Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus. Plates. Bublin, Hodges Figgis and Co. Ltda., 1958, prefacio, índices, 105 láminas, buena encuadernación.

R. J. Hayes edita en un volumen la parte de grabados, correspondientes a los fascículos V y VI de la colección *The Chester Beatty Biblical Papyri,* cuya publicación había retrasado la guerra y la desaparición del editor F. Kenyon.

Contiene los siguientes papiros:

Chester Beatty Papyrus VI. *Números* (capítulos fragmentarios 5-8; 13; 25-36), folios 9-14, 20, 39-56. *Deuteronomio* (capítulos fragmentarios 1-7; 9-12; 18-19; 27-34), folios 58-59, 73-76, 85, 95-105, 108.

Chester Beatty Papyrus VII. *Isaías* (capítulos fragmentarios 8-9; 11-19; 28; 40-45; 54-60), folios 13, 18-21, 23-28, 59 recto, 61 recto, 62-70, 85-90, 92-95

Chester Beatty Papyrus VIII. *Jeremías* (capítulos 4-5, fragmentarios), folios 1-2.

Chester Beatty Papyrus IX. *Eclesiástico* (capítulos 36-37, fragmentarios), folio 1.

La Universidad de Michigan ha permitido la publicación de ocho fragmentos (Dt), correspondientes al papiro VI. Se han perdido un pequeño fragmento de Is y otro de Eclo. Veinticuatro folios han tenido que reducirse de tamaño, al ser reproducidos.

Se anuncia que se completará la publicación de los Papiros Chester Beatty con dos fascículos suplementarios. El primero aparecerá pronto y contendrá una edición revisada del fascículo II (Evangelios, Hechos, Epístolas paulinas y Apocalipsis). Cuida de su edición el profesor H. W. Huston. El segundo fascículo reunirá otros fragmentos. Quedan muchos, de reducido tamaño (Nm, Dt, Gn, Is). Los mencionó F. Kenyon (fascículo IV, p. vii y V pp. v. viii). Se prevé que se tardará bastante en llevar a cabo estos propósitos, entre otras razones, porque el trabajo de desciframiento es lento, dada la extraordinaria pequeñez de algunos ejemplares.

En la lista de folios, al principio, corríjase fol. 98 *verso* col. I, XXVIII,

43-48 ... plate 62, en vez de XVIII. La impresión espléndida, el color bien logrado, el griego perfectamente legible. Estas láminas son indispensables para el estudio y un complemento necesario del texto.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

BROWNLEE, WILLIAM H.: *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran* («Journal of Biblical Literature». Monagraph series, volume XI). Philadelphia 2, 1959, Society of Biblical Literature and Exegesis (224 North Fifteenth Street).—VIII + 130 págs.

Como indica el título, el autor ha llevado a cabo un examen detenido del texto bíblico del comentario de Habacuc, compulsándola con el texto masorético y estudiándolo a la luz de varios códices. La obra estaba destinada a completar la edición de *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. II, publicada po la Escuela Americana de Investigaciones orientales (1951); el texto que se publica fue compuesto sustancialmente en la forma actual el año 1954, completándose en años posteriores. Confiesa que las obras que más ha utilizado son los estudios de Molin, Elliger y Segert. Para compulsar el texto de Habacuc con los códices hebreos medievales se ha servido de las conocidas obras de Kennicott y De Rossi.

Examina el autor el texto de Habacuc de DSH (págs. 5-95); estudia sus características ortográficas (96-108); reúne en unas tablas las variantes principales (108-113); dedica unas páginas al carácter de la recensión (113-118), al fenómeno de la doble lectura y a las diferencias, pocas, entre el texto bíblico de DSH y los manuscritos medievales. El autor está al corriente de la literatura sobre el famoso *pesher* de Habacuc. La obra va destinada a especialistas de crítica textual. Buen servicio ha prestado el autor a los que deseaban un texto crítico del libro de Habacuc que ofreciera las máximas garantías.

P. LUIS ARNALDICH, O. F. M.

F.-M. BRAUN: *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne* («Études Bibliques»). Paris. Gabalda et Cie., 1959.—XVIII + 428 págs., 25 × 16,5 cm.

Tenemos aquí una obra que hace honor a la colección a que pertenece. A ella habrán de acudir, durante mucho tiempo, cuantos se ocupan de los problemas introductorios del IV Evangelio y de su origen. Cien años hace que se presentó la cuestión yoánnea. Y aunque algunos de sus aspectos estén aún sin resolver, ni tampoco aquí se resuelvan, no existe en el campo católico ni fuera de él, a mi entender, una obra del empuje de la presente. Tampoco hubiera sido posible escribirla, por ejemplo, hace treinta o cuarenta años. Y es por lo mismo un índice manifiesto de cómo avanzan los estudios bíblicos en nuestro campo, sin que por ello se piense que están aquí resueltos, y en forma definitiva, los múltiples problemas relativos al IV Evangelio.

La impresión que produce la lectura de este libro es magnífica, aunque la cuestión quede abierta todavía y aunque en él se planteen nuevos problemas surgidos de su misma argumentación. El P. Braun se ha propuesto examinar a fondo todo

el problema joánico en sus primerísimas fuentes. Y lo hace sin el menor prejuicio, con admirable honradez científica y calando lo hondo de las dificultades. Mas el fruto no podía ser otro ni más sabroso: es la afirmación rotunda de lo que, en su aspecto global, venía sosteniendo la tradición católica. Pero ahora se seguirá soteniéndolo, no por mera tradición o postura conservadora, sino porque las bases sobre las que esa tradición se fundaba son así y porque la más depurada argumentación así lo exige.

No hay en la obra del P. Braun páginas de relleno. Es un estudio denso, seguro, ecuánime y sereno de las posiciones ya tradicionales, así entre católicos como entre afiliados a la escuela crítica o a las tendencias de última hora. La documentación es siempre solidísima. En muchos casos, con soluciones personales, que tienen visos de atisbos o intuiciones felices. El enmarañado siglo II, en lo que atañe a la persona y a la obra de Juan el apóstol, se desenreda no poco, hasta brotar de él poderosos rayos de luz que de nuevo iluminan la figura del santo evangelista. La obra de Braun resulta, en fin, original en su concepción y en su realización.

Ya en el prólogo (págs. IX-XI) el autor enuncia con toda claridad las tres cuestiones que se propone estudiar en su obra: la unidad literaria del IV Evangelio y sus relaciones con los demás escritos joánicos; la penetración del IV Evangelio en la antigua Iglesia; la persona del autor del mismo.

Tras una compendiosa bibliografía (págs. XIII-XVI) y la explicación de siglas usadas (págs. XVII-XVIII), comienza la *Primera parte: El IV Evangelio y los demás escritos joánicos* (págs. 3-63), que se desarrolla en tres capítulos: la unidad del Evangelio, el Evangelio y las Epístolas, el Evangelio y el Apocalipsis. El resultado de su estudio es que «la unidad literaria del IV Evangelio puede considerarse como un hecho adquirido» (pág. 12), lo cual no es poco después de tantos ataques sufridos; que su contenido es el kérigma apostólico, predicado oralmente por Juan antes de ponerlo por escrito, añadiéndole entonces sus reflexiones teológicas; que en la redacción pudo haber diversos grados: desde los primeros ensayos de algunos trozos, y en lengua aramea, hasta la utilización del trabajo combinado de algunos discípulos, que escribirían, ya en griego y en Éfeso, primeramente bajo la dirección inmediata del apóstol y después separados de él, pero siempre bajo su inspiración. El cap. 21 sería adición de alguno que en vida del apóstol había sido su secretario. Y en cuanto a la fecha y el orden de los escritos joánicos, habría que pensar primero en el Apocalipsis (hacia el año 95); en seguida, en la 3 Jn. (la cual refleja idéntica situación que las cartas del Ap., que también habrían tenido existencia independiente antes de ser incluídas en el libro); luego, en la 2 Jn.; después, en la 1 Jn.; y por último, en el Evangelio (hacia el año 100).

Naturalmente que el P. Braun, mientras considera como tesis definitiva la unidad del IV Evangelio, propone toda esta teoría sobre su origen y su cronología como mera hipótesis.

La *Segunda parte: El IV Evangelio en la Iglesia antigua* (págs. 67-296) se dirige a preguntar a los principales representantes del pensamiento cristiano primitivo cómo, cuándo y por qué penetró tan profundamente el IV Evangelio en la Iglesia. El P. Braun se propone examinar si tiene algún fundamento la hipótesis lanzada por Sanders y aceptada por Barret, según la cual los gnósticos habrían sido los primeros que se apoderaron del IV Evangelio, hasta que los defensores de la fe apostólica se dieron cuenta de su valor. Esta hipótesis queda totalmente

deshecha por la solidísima argumentación de Braun, quien va analizando, en tres capítulos magistrales, los testimonios ortodoxos y heréticos del siglo II a través de Egipto, Roma y Asia Menor con sus regiones colindantes. Su conclusión es terminante: el IV Evangelio penetró tan hondamente en la Iglesia, porque desde el primer momento se le consideró como obra del Discípulo Amado.

En la *Tercera parte: La persona del Evangelista* (págs. 299-392), Braun se propone averiguar si la tradición cristiana, que desde sus comienzos se declaró en favor del hijo de Zebedeo como autor del IV Evangelio, estaba bien informada. Para ello estudia, en cinco capítulos, quién era el Discípulo Amado según el propio Evangelio, la presencia de Juan el apóstol en Asia, la cuestión de los dos Juanes de quienes habla Eusebio citando a Papías, la tumba de Juan en Éfeso, el pretendido martirio de Juan. El resultado será igualmente el consabido: la tesis de que Juan el presbítero, distinto de Juan el apóstol, fuera autor del IV Evangelio es inaceptable. Los testimnonios de los presbíteros a quienes conoció San Ireneo señalan la presencia del apóstol en Asia y a él atribuyen la obra. Sin esa presencia, el testimonio de los presbíteros no tendría consistencia. Pero esa presencia es históricamente cierta, como lo va demostrando Braun a lo largo de toda esta tercera parte.

Antes de terminar, Braun resume su densa obra en unas *Conclusiones generales* (págs. 393-397). Luego añade tres breves apéndices: frases o giros gramaticales característicos de Jn. (págs. 401-403); un fragmento del texto griego del «Evangelio desconocido», o sea, del Papiro Egerton 2 (págs. 404-406); y el texto griego con su traducción francesa de Felipe Sidetes y Georgios Hamartolós sobre el pretendido martirio de Juan (págs. 407-411). Vienen, por último, los índices (páginas 413-428): de citaciones patrísticas, de materias principales, de autores citados y el general de la obra.

Este recuento de los capítulos de la obra no dan una idea siquiera aproximada de la labor del autor, que ha tenido que examinar una cantidad inmensa de datos, confrontar textos y ediciones, ponderar interpretaciones dispares y resolver, a veces con sugerencias personales, las muchas dificultades menudas, y algunas también importantes, que le han ido saliendo en su camino. Y desde el principio hasta el fin se advierte la solidez científica de su trabajo, el denso contenido de su obra, la mesura y ecuanimidad de sus expresiones y el resultado final, siempre favorable a la tesis tradicional del origen del IV Evangelio.

Para calibrar mejor aún la obra del P. Braun, yo distinguiría en ella tres cosas: una tesis, una hipótesis y cuestiones marginales.

La tesis es que el IV Evangelio es obra unitaria y que todas las iglesias cristianas más representativas, desde comienzos del siglo II, lo consideraron como obra del apóstol San Juan. Y esta tesis, tan tradicional entre los católicos, queda magníficamente demostrada en la obra del P. Braun.

La hipótesis sería la sugerencia que él propone para explicar cuál fue el origen del IV Evangelio, es decir, cuáles fueron las etapas recorridas por éste, desde que empezó a tener existencia por la predicación oral del apóstol hasta que quedó plasmado en la obra escrita, tal y como hoy se conserva. Y aquí diríamos que esta feliz sugerencia del P. Braun puede ser muy fecunda como hipótesis de trabajo; pero necesitaría alcanzar aún aquella consistencia que todavía no tiene (el mismo Braun la expone como mera hipótesis). Yo creo que, si la marcha de Juan desde Palestina a Éfeso se lograra fijar hacia los años 66-70, precisamente cuando

estalló la guerra en Jerusalén y cuando las iglesias de Asia Menor quedaron huérfanas por la muerte de Pablo, esa hipótesis podría tener con ello su ambientación histórica.

Naturalmente que en algunas cuestiones o datos marginales (me refiero a ciertos detalles que en manera alguna invalidan la sólida argumentación de Braun) pueden ponerse reparos. Yo apuntaré solamente dos.

Sea el primero referente a las *Odas de Salomón*. A ellas dedica Braun las páginas 224-251. Ha sido costumbre considerar estas *Odas* como de origen herético, concretamente gnóstico-doceta. Hace ya unos años, guiado yo únicamente por su lectura, me atreví a sugerir que, «si alguien, sin prejuicios, se propusiera realizar este estudio [el de las Odas] a fondo, quizás las encontraría exentas de gnosticismo y las juzgaría sencillamente eco fiel de la predicación y escritos joánicos» (Estudios Bíblicos, 15 [1956], pág. 382. nota 80). Veo ahora con placer que el P. Braun ha realizado, siquiera en parte, ese estudio; y su conclusión es que «la doctrina de las *Odas* está sustancialmente de acuerdo con la ortodoxia de la gran Iglesia» (pág. 232). Felicito al P. Braun por este resultado y me alegro de que aquella simple sugerencia mía no haya resultado fallida.

Luego, el P. Braun cree descubrir en las *Odas* ciertos puntos de contacto, en cuanto al vocabulario y temas literarios de los gnósticos, con el *Evangelio de la Verdad*, de lo cual infiere que el autor de las *Odas* sería un convertido del gnosticismo valentiniano que aún conservaría resabios de sus anteriores creencias (págs. 237 y 288); cree que las *Odas* son de origen sirio, tal vez escritas por Bardesanes (págs. 238 ss.); y en cuanto a su relación con el IV Evangelio, entrarían en la categoría de una dependencia probable, no más (pág. 291).

No me parecen muy acertados y seguros estos razonamientos. Por de pronto, ya es sintomático que el autor de las *Odas* sería el único sirio, exclusivamente él (como reconoce Braun en pág. 295), que se hiciera eco de ideas valentinianas. ¿No cabría, para ellas, otro origen más cercano, geográficamente, a la provincia de Asia y al ambiente del IV Evangelio? Porque las relaciones que señala Braun (págs. 235 ss.) entre las *Odas* y el *Evangelio de la Verdad* podrían depender del fondo común escriturista cristiano y de ciertos motivos ambientales pregnósticos, siendo en cambio, a nuestro entender, mucho más estrechas las relaciones entre las *Odas* y el IV Evangelio. (A propósito de la *Oda* 30 lo apunté no ha mucho en «Estudios Franciscanos», 59 [1958], pág. 166, nota 6). Y en cuanto a la acusación de que en las *Odas* aparece cierto docetismo, ésta me parece injusta; porque, sólo forzando el texto, se puede decir tal cosa, por ejemplo, de la *Oda* 19,6-10 (citada por Braun en pág. 231), en la cual se habla del seno de la Virgen, que concibe por obra del Espíritu Santo, que se siente grávida, que engendra y que da a luz sin dolor. La reconstrucción y traducción del texto que presenta Tondelli (la que yo seguí en Estudios Bíblicos, 15 [1956], pág. 260, nota 53) es mucho más acertada que la de Labourt-Batiffol, seguida por Braun. Pero éste parece desconocer la edición y el estudio de Tondelli (1). Quizá las *Odas* sean, geográfica y crono-

(1) L. Tondelli, *Le Odi di Salomone*, Roma, 1914. Y añadamos aquí que la bibliografía italiana figura demasiado poco en la obra de Braun; y la española está totalmente ausente. Una sola vez cita un artículo en castellano, pero se trata de un autor francés. Aunque la producción española sea bastante reducida, algo útil

lógicamente, más cercanas al IV Evangelio. Y si esto se demuestra, la fuerza de la argumentación de Braun ganaría mucho más.

También quisiera anotar otro reparo respecto del docetismo y el IV Evangelio. El P. Braun sigue la corriente general de que el autor del IV Evangelio y de las cartas 1 Jn. y 2 Jn. se propuso combatir de frente el docetismo y proclamar, de un extremo a otro de su Evangelio, la realidad de la Encarnación, en contra de los «anticristos» (págs. 289, 296 y 306). Pero yo me pregunto si está demostrada la existencia del docetismo cuando San Juan redactaba sus obras. Porque la finalidad expresa de las mismas no es precisamente demostrar que Jesús tuvo cuerpo real y verdadero, sino que Él era el Mesías y el Hijo de Dios (Jn. 20,31), es decir, demostrar la divinidad de Jesús. El docetismo, aunque combatido por los Padres del siglo II con armas tomadas del IV Evangelio, no parece entrar directamente en el número de los enemigos entrevistos por el evangelista. Cf. a este propósito, R. Schnackenburg, *Die Johannesbiefe*, Freiburg i/Br., 1953. pág. 18. Por eso me pareció que debía intentarse otra exégesis de los únicos pasajes joánicos (1 Jn. 4,2; 2 Jn. 7; Jn. 1,14) en los que aparentemente podría apoyarse la corriente exegética generalizada sobre el docetismo impugnado por el IV Evangelio (cf. *Sacra Pagina: Miscellanea Biblica Congr. Intern. cathol. de re biblica*, París-Gembloux, 1959, págs. 224 ss.; o también ESTUDIOS BÍBLICOS, 17 [1958], págs. 416 ss.).

Ya se comprende que estos reparos y otros semejantes que pudieran hacerse, en nada desvirtúan el inmenso valor de la obra del P. Braun. Porque lo cierto es, a mi juicio, que nos ha dado una obra poderosísima, a la que habrá que acudir durante mucho tiempo. Por eso repito con gusto, y con toda sinceridad, los elogios que de ella he estampado al principio de ésta ya demasiado larga recensión.

FR. SERAFÍN DE AUSEJO, OFMCAP.

WIBBING, SIEGFRIED: *Die Tugend-und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* («Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 25). Berlín W. 35 Verlag Alfred Töpelmann, 1959, 128 págs.

Los autores del NT están en la confluencia de dos mentalidades, la judía y la helénica. Es natural que en algunos puntos sufran influjos, más o menos profundos, ya de terminología, ya de contenido, y que el estudiar esta mentalidad circundante contribuya grandemente a una mayor penetración y valoración de los pasajes neotestamentarios. Siegfried Wibbing se ha propuesto en el presente libro estudiar los pasajes del NT referentes al *catálogo de virtudes y vicios*, pero encuadrados en el ambiente del pensamiento helénico y judío. La primera parte está dedicada al catálogo de virtudes y vicios en la literatura griega y judía (fuera de los textos de Qumran). De la literatura griega se fija en el pensamiento de la Stoa

---

podrá encontrarse en ella. En cuanto a los estudios gnósticos, cf. A. ORBE, *En los albores de la exegesis iohannea (1oh. 1,3): Estudios valentinianos*, vol. II («Analecta Gregoriana», vol. LXV), Roma, 1955. Y en general, sobre la bibliografía española en lo que va de siglo, cf. L. ARNALDICH, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955*, Madrid, 1957.

y en el de la filosofía popular de los predicadores filósofos itinerantes. De la literatura judía, se fija, además del AT en los libros apócrifos y en Filón. La segunda parte considera el catálogo de virtudes y vicios en los manuscritos de Qumran, analizando cada uno de los conceptos, virtudes o vicios, que figuran en el catálogo. Un segundo capítulo de esta parte presenta el catálogo de virtudes y vicios enmarcado dentro de la concepción antropológica dualística de la Secta. Finalmente, la tercera parte, para la que preparaban las dos precedentes, versa sobre el NT. Un capítulo está dedicado a estudiar la estructura dualística con que aparece en Pablo el catálogo de virtudes y vicios en Gal. 5,19-23; Ef. 5,3-5.9; Rom. 13,13: los frutos de la carne y del espíritu, las obras de la luz y de las tinieblas. El capítulo es correlativo al que considera el dualismo de Qumran en los dos caminos, o modos de obrar, dominados respectivamente por el espíritu de la luz o el de las tinieblas.

Los parecidos son muchos, sobre todo en la terminología, como era de presumir, tratándose de ideas difundidas en el ambiente. Sin embargo, las diferencias son también notables. En vano se busca en el NT algo por el estilo de las cuatro virtudes cardinales, o de los cuatro afectos capitales, que recurren tan frecuentemente en los catálogos de virtudes y vicios de la filosofía popular helénica. Y por lo que toca más al contenido, el NT, en concreto Pablo, está muy distante del pensamiento griego estoico, para el que la «areté» tiene un sentido tan marcadamente intelectualístico, y el concepto de culpa viene a ser equivalente de error o debilidad. En Pablo, como en el pensamiento judío, los catálogos de virtudes y vicios están marcados por una referencia personal del hombre a Dios, ausente en la ética helénica. También, respecto del judaísmo de Qumran, no obstante la coincidencia en el dualismo de las obras del espíritu de la luz y del espíritu de las tinieblas, hay notables diferencias. Aparte de la diferencia en el aspecto justificante, que da al catálogo de las buenas obras el judaísmo, se diferencia Pablo netamente del determinismo de la literatura de Qumran. De tal manera describe la literatura de Qumran la actuación del *espíritu de las tinieblas*, que deja la impresión de una especie de esclavitud, consecuencia de una predestinación sin remedio. Pablo, en cambio, habla bien claramente, por ejemplo, en Ef. 5,3-9, de cómo los que fueron antes *tinieblas* son ahora *luz*, exhortándoseles a que se conduzcan con las obras propias de los hijos de la luz. Este paso de las tinieblas a la luz, del no ser a ser cristiano, se realiza en el bautismo. Este nuevo ser, de orden escatológico, debe manifestarse después en el catálogo de virtudes contrapuesto al catálogo de vicios que frecuentemente enumera Pablo. Los análisis de los pasajes están hechos concienzudamente y son sólidas las conclusiones. Los textos neotestamentarios referentes a estos puntos éticos quedan así perfectamente iluminados y valorados con la comparación de los conceptos éticos afines, que flotaban en el ambiente ideológico del tiempo.

J. Alonso, S. J.

D. Pierre Salmon: *Les «Tituli Psalmorum» des manuscrits latins* («Collectanea biblica latina», vol. XII), Rome, Abbaye Saint-Jerome, 1959.—192 págs. 25 × 16 centímetros.

Advirtamos desde un principio que los títulos, que esta obra estudia y presenta, no son los títulos bíblicos, sino los títulos cristianos, o sea, los que en diversas

épocas de la era cristiana se han añadido a los Salmos con el fin de orientar su interpretación. Este estudio, realizado con riguroso método científico, no deja de ofrecer un interés práctico en el ambiente actual de revalorización de los Salmos como plegaria cristiana. Es una edición crítica. Mas por lo mismo que lo es, a ella pueden y deben acudir los sacerdotes que en la actualidad se esfuerzan por llevar a nuestro pueblo a un conocimiento mayor del Salterio y a su frecuente utilización, porque en ella verán en forma muy concreta y sólidamente establecida el sentido cristocéntrico, con que la Iglesia ha venido cantando y rezando estos Salmos durante muchos siglos.

Hay al principio de la obra un breve recorrido histórico por el uso, que de los Salmos ha hecho la Iglesia en la época patrística, para venir a fijar seis series distintas de «Tituli Psalmorum», y diseñar su evolución hasta el siglo XIV, en que caen en desuso. A la primera, que es la más concisa, le llama de S. Columba, no porque este fuera su autor, sino porque la tradición manuscrita se nos ha conservado a través de Irlanda en un códice atribuído al Santo. Por razones parecidas llama a la segunda serie de S. Agustín de Cantorbery. La publicada en tercer lugar se inspira en S. Jerónimo. La cuarta está traducida de Eusebio de Cesárea. La quinta se inspira en Orígenes. Y la sexta es de Casiodoro resumido por Beda. A cada una de estas seis series precede una introducción, en la que presenta los códices que han de servir de base a la edición crítica. Y luego viene la edición de las series de los títulos con amplias notas críticas. En la de Eusebio de Cesárea hay además otra serie de notas con la traducción francesa de los términos que pueden parecer menos claros. Y en la de Casiodoro se añade un segundo aparato, en el que se subsanan, con referencias a los comentarios de Beda y Casiodoro, las deficencias de quien dio forma a estos títulos.

Es en suma una edición muy completa, que supera a las parciales que anteriormente se habían hecho.

J. Enciso

P. Guichou: *Les Psaumes commentés par la Bible, Ps. 101-150.* Paris, 7.e, Les editions Du Cerf (29, boulevard Latour-Maubourg), 1959.—120 × 185 mm., 236 páginas.

Con este tercer volumen queda completo el comentario de P. Guichou a los Salmos. Una obra de alta divulgación que contribuirá no poco a poner al alcance del pueblo cristiano una parte tan significativa de la Biblia.

El autor considera cada salmo desde una doble perspectiva. La encuadra, primero, en su marco original —autor, motivo, ambiente, estructura— y declara, con frases breves pero precisas, el contenido de los diversos versículos. La segunda perspectiva es de carácter cristológico: un recuento de las resonancias que el salmo suscita a lo largo del Nuevo Testamento. A veces, se añade un tercer comentario de carácter moral o ascético.

La nota fundamental de la presente obra va expresada ya en su mismo título. Intenta comentar los Salmos basándose en elementos exclusivamente bíblicos, a base de «ir a las fuentes». Naturalmente, tampoco en un intento semejante queda totalmente excluída la posibilidad de que se introduzcan ciertos matices más o menos

subjetivos. No obstante es de justicia reconocer que P. Guichou ha sabido mantenerse en una acertada línea de sobriedad y de fidelidad a la Biblia.

¿Se trata de una obra de estudio o de oración? Tal vez sea éste otro de los aciertos que observamos en el libro. Muchos, en efecto, encontrarán en él una buena introducción a la meditación de los Salmos. Otros preferirán fijarse en aquellos datos que contribuyen a un mejor entendimiento de la palabra de Dios. Pero, en todo caso, el libro ayudará a descubrir la gran riqueza doctrinal y el profundo sentido humano del Salterio.

ALFONSO DE LA FUENTE

REVISTA DE REVISTAS

Antonianum, 35 1960 abr.—S. GOZZO, O. F. M., *De S. Hieronymi Commentario in Isaiae librum* (continuatio et finis), pp. 169-214.—D. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *Les «Notulae in Genesim» de Hugues de Saint-Victor source littéraire de la «Summa Sententiarum»*, pp. 323-327.—M. ADINOLFI, O. F. M., *De protoevangelio (Gen. 3,15) penes Lyranum*, pp. 328-338.

Benediktinische Monatschrift, 1960, ener.—B. SCHWANK, *Wie Freie-aber als Sklaven Gottes (1 Ptr. 2,16)*, pp. 5-12.

— — — —, 1960, febr.—A. KASSING, *Das Evangelium der Fusswaschung*, pp. 83-92.—P. HÄRING, *«Gross ist der Herr in unserer Gottesstadt» (Ps. 47)*, pp. 94-104.

— — — —, 1960, marz.—P. P. GORAN, *Paulus als Lehrer der Mönche*, pp. 163-168.—P. B. SCHWANK, *Und so kamen wir nach Rom (Apg. 28-14)*, pp. 169-192.

Bibel und Kirche, 1960, marz.— I. SCHILDENBERGER, O. S. B., *Aus Gottes Zorn in Gottes Gnade, Ps. 6, der i, Busspsalm*, pp. 2-4.—S. GRILL, O. CIST, *Regen und Unwetter preiset den Herrn. Das Gottesbild der Regen-und Unwetterpsalmen nach dem syrischen Text*, pp. 5-11.—K. H. SCHELKLE, *Das Gottesbild des Neuen Testamentes. Gott der eine. Ein Kapitel aus der neutestamentlichen Theologie*, pp. 12-20. *Das Schweigen Gottes, Meditation über Gottesbild des Passionsberichtes des Evangelisten Markus*, pp. 21-22.—O. KNOCH, *Neue Evangelien? Die Funde von Nag'Hammadi, die Gnosis und das Neue Testament*, pp. 22-25.

— — — —, 1960, jun.—H. HAAG, *Das Pascha als alttestamentliche Bundesfeier*, pp. 34-36.—O. KNOCH, *Ursprüngliche Gestalt und wesentlicher Gehalt der neutestamentlichen Abendmahlsberichte*, pp. 37-40.—A. STÖGER, *Die Eucharistie bei Johannes*, pp. 41-43.—J. M. NIELEN, *Die Eucharistiefeier der ältesten Christenheit nach der Aussagen des Neuen Testamentes*, pp. 43-46.—O. KNOCH, *Die Entfaltung des eucharistischen Gottesdienstes in der nachapostolischen Zeit bis zum Jahre 150 n. Chr.*, pp. 47-48.—J. SCHILDENBERGER, O. S. B., *Ps. 23 (22): Heilbringenden Gottesgemeinschaft*, pp. 49-51.

Bible et vie chrétienne, 1960, jul.-agos.— A. Rose, *L'Épouse dans l'assemblée liturgique (1 Cor. 11, 2-16)*, pp. 13-19.—I. Fransen, *Cahier de Bible. Le livre de la fidélité (Ruth)*, pp. 20-28.—P. van den Eynde, *Le mystère d'Anne, la stérile (1 Sam. 1,1-20)*, pp. 29-37.—P. M. Galopin, *L'aide semblable à lui*, pp. 38-48.—A. Boutry, *Le mystère de la virginité*, pp. 49-62.—C. Ferrière, *Tu diras à tes enfants: La Terre a donné son Produit*, pp. 63-67.

Biblica, 41, 1960, 2.— N. Lohfink, S. J., *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1, 6-3,29*, pp. 105-134.—T. Leahy, S. J.: *Studies in the Syntax of 1QS*, pp. 135-157.—S. Lyonnet, S. J., *Expiation et intercession*, pp. 158-167.—O. Loretz, *Ex. 21,6; 22,8 und angebliche Nuzi-Parallelen*, pp. 167-175.—M. Dahood, *Immortality in Proverbs 12,28*, pp. 176-181.—E. Vogt, *Ostracon Hebraicum saec. 7 a. C.*, pp. 183-184.—E. Vogt, *Novi textus Hebraici libri Sirae*, pp. 174-190.—E. Vogt, *Bethesda*, pp. 191.—E. Vogt, *«Vespere sabbati illucescente in primam sabbati»*, pp. 191-193.

Biblische Zeitschrift, 4 (1960) ener.— K. Th. Schäfer, *Der Ertrag der textkritischen Arbeit am N. T. seit der Jahrhundertwende*, pp. 1-18.—J. Kürzinger, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums*, pp. 19-38.—J. Molitor, *Die Bedeutung der altgeorgischen Bibel für die neutestamentliche Textkritik*, pp. 39-53.—H. Zimmermann, *Das absolute* Ἐγώ εἰμι *als die neutestamentilche Offenbarungsformel*, pp. 54-69.—L. Krinetzki, *Zur Poetik und Exegese von Psalm 48*, pp. 70-97.—F. Nötscher, *Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt* (2.Teil), pp. 98-121.—J. Bauer, *Sermo peccati/Hieronymus und das Nazaräerevangelium*, pp. 122-128.—F. Mussner, *1 Q Hodajot und das Gleichnis vom Senfkorn (Mk. 4,30 -32 Par.)*, pp. 128-130.

— — — —, 4, 1960, jul.— V. Hamp *Professor Nötscher zum 70. Geburtstag*, p. 161.—J. Scharbert, *Bibliographie Friedrich Nötscher 1950-1960*, pp. 162-164.—H. Junker, *Textkritische, formkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Os 4,1-10*, pp. 165-173.—J. Ziegler, *Die hexaplarische Bearbeitung des griechischen Sirach*, pp. 174-185.—M. Rehm, *Die Hirtenallegorie Zach 11,4-14*, pp. 186-208.—J. Scharlert, *Das Verbum P Q D in der Theologie der Alten Testaments*, pp. 200-226.—H. Gross, *Zur Wurzel ZKR*, pp. 227-237.—H. Schürmann, *«Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst». Das Logion Mt. 5,19*, pp. 238-250.—W. Trilling *Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Nochzeitsmahl Mt. 22,1-14*, pp. 251-265.—H. Zimmermann, *Das absolute* Ἐγώ εἰμι *als die neutestamentliche Offenbarungsformel Teil II*, pp. 266-276.—H. Schneider, *Der Vulgata-Text der Oratio Manasse*, pp. 277-282.—G. Zeiner, *Die Brotwunder im Markusevangelium*, pp. 282-285.—F. Mussner, *Ein Wortspiel in Mk. 1,14?*, pp. 285-286.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 61. 1960, abr.—jun.— H. Rondey, *Essais sur la chronologie des «Enarrationes in Psalmos», de Saint Augustin*, pp. 111-127.

Catholic Biblical Quartely (The), 22, 1960, ener.—B. M. Ahern, *The Fellosship of His Sufferings (Phil. 3,10)-A Study of St. Paul's Doctrine on Christian Suffering*, pp. 1-32.—B. Vawter, *Apocalyptic: Its Relation to Prophecy*, pp. 33-46.—P. W. Skehan, *Some Textual Problems in Isaia*, pp. 47-55.—G. W. MacRa, *The Gospel of Thomas - Logia Iesou?*, pp. 56-71.—B. Vawter, *A Note on «The Waters beneath the Earth»*, pp. 71-73.—M. J. Dahood, *Ugaritic tat and Isaia, 5,18*, pp. 73-75.—R. North, *Report from Palestine*, pp. 76-84.

— — — —, 22, 1960, abr.—J. Bourke, *The Wonderful Counsellor*, pp. 123-413.—S. Porúbcan, *The Word 'ōt in Isaia 7,14*, pp. 144-159.—M. M. Bourke, *The Literary Genus of Matthew 1-2*, pp. 160-175.—R. T. Siebeneck, *The Midrash of Wisdom 10-19*, pp. 176-182.—E. J. Kilmartin, *Liturgical Influence on John 6*, pp 193-191.—R. North, *Report from Palestine*, pp. 192-196.

Divinitas, 4, 1960, 2.— F. Spadafora, *Rom. 5,12: esegesi e riflessi dogmatici*, pp. 289-298.

Divus Thomas, 63, 1660, ener.-marz.—L. Randellini, O. F. M., *La formazione degli Evangeli sinottici secondo la critica recente* (Presenta especial atención al método de la historia de las formas y al de la historia de la redacción), pp. 3-30.—G. Crosignani, C. C., *Nel XIX Centenario della Lettera ai Romani*, pp. 85-92.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 36, 1960, abril-junio.—L. Dequeker, *Daniel VII et les Saints du Très-Haut*, pp. 353-392.

Estudios Eclesiásticos, 34, 1960, abr.-jun.—J. M.ª González Ruiz, Pbro., *La epístola a los Romanos diecinueve veces centenaria*, pp. 159-176.

Estudios Josefinos, 14, 1960, ener.-jun.— J. F. del Niño Jesús, O. C. D., *Consideraciones acerca del Evangelio de la Infancia según San Mateo*, pp. 29-39.

Evangelische Theologie, 20, 1960, ener.— O. Hofius, *Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1, 654 und 655*, pp. 21-42.

— — — —, 20, 1960, abr.—F.-W. Marquardt, *Die Freiheit Israels*, pp. 145-157.—M. Stöhr, *Luther und die Juden*, pp. 157-182.—O. Hofius, *Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1, 654 und 655*, pp. 182-192.

— — — —, 20. 1960, may.—F. Horst, *Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten*, pp. 193-205.—E. Kutsch, *Eure Rede aber sei ja ja, nein nein*, pp. 206-218.—H. Walter Wolff, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie*, pp. 218-235.—W. Fresenius, *Beobachtungen und Gedanken zum Gebet des HERRN*, pp. 235-239.

Harvard Theological Reviev (The), 53, 1960, ener.—H. J. CADBURY, *Intimations of Immortality in the Thought of Jesus*, pp. 1-26.—H. C. SNAPE, *The Composition of the Lukan Writings: A Re-Assessment*, pp. 27-46.—W. D. J. CARGILL THOMPSON, *Who Wrote «The Supper of the Lard?»*, pp. 77-91.—C. ROTH, *The Debate on the Loyal Sacrifices, A. D. 66*, pp. 93-97.

Interpretation, 14, 1960, ener.—G. E. WHITLOCK, *The Implications of the Hebrew View of Man for Psychology*, pp. 3-13.—W. R. NELSON, *Its Relation to Christ and His Church*, pp. 14-27.—K. GEOCARIS, *The Perspectives of Calvin and Freud*, pp. 28-42.—J. L. MIHELIC, *A Study of Some of Jeremiah's Confessions*, pp. 43-50.—K. TROMPSON, JR., *The Sense of Alienation in the Book of Job*, pp. 51-63.—K. BARTH, *A Sermon*, pp. 64-69.—A. M. HUNTER, *The Centrality of the Kingdom*, pp. 70-84.

— — — —, 14, 1960, abr.— N. Q. HAMILTON, *The Significance of Recent Study in the Field of Eschotology*, pp 131-142.—D. N. FREEDMAN, *The Nature of Biblical Religion and Prophetic Faith*, pp. 143-154.—H. HENTON DAVIES, *A Survey*, pp. 155-160.—K. BARTH, *A Sermon*, pp. 161-166.—A. M. HUNTER, *The Coming of the Kingdom*, pp. 167-185.

Irish Theological Quarterly (The), 27, 1960, ener.— T. FINAN, M. A., *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom*, pp. 30-48.—J. A. O'FLYNN, *The Gospel According to Thomas*, pp. 65-69.—E. F. SUTCLIFFE, S. J., *St. Gregory's Homilia 13 in Evangelia*, pp. 69-71.

— — — —, 27, 1960, jul.— M. BAILY, C. SS. R., *Biblical Man and some Formulae of Christian Teaching*, pp. 173-200.

Israel Exploration Journal, 10, 1960, 1.—D. FLUSSER, *Blessed Are the Poor in Spirit*, pp. 1-13.—J. PERROT, *Excavations at'Eynan ('Ein Mallaha): Preliminary Report on the 1959 Season*, pp. 14-22.—Y. AHARONI, M. EVENARI, L. SHANAN, y N. H. TADMOR, *The Ancient Desert Agriculture of the Negev, V: An Israelite Agricultural Settlement at Ramat Matred*, pp. 23-36.—S. AVITSUR, *On the History of the Exploration of Water Power in Eretz-Israel*, pp. 37-45.

— — — —, 10, 1960, 2.—B. MAZAR, *The Cities of the Territory of Dan*, pp. 65-77.—E. WRESCHNER, M. AVNIMELECH, S. ANGRESS, *The Geulah Caves, Haifa: Preliminary Report*, pp. 78-96.—Y. AHARONI, M. EVENARI, L. SHANAN, N. H. TADMOR, *The Ancient Desert Agriculture of the Negev, V: An Israelite Agricultural Settlement at Ramat Matred, II*, pp. 97-111.—Y. LEVY-TOKATLY, *Easterly Storms-November 1958*, pp. 112-117.

Jewish Quarterly Review, 50, 1959, jul.—M. HARRIS, *The concept of love in sepher hassidim*, pp. 13-44.—T. J. MEEK, *Traslation problems in the old Testament*, pp. 45-54.—S. ZEITLIN, *Paul, the apostle to the gentiles*, pp. 86-90.

Journal of Biblical Literature, 78, 1959, dicbr.— H. B. Huffmon, *The covenant Lawsuit in the Prophets*, pp. 285-295.—Ch. E. Carlston, *Eschatology and reprentance in the epistle to the hebrews*, pp. 296-302.—M. Dahood, *The root* עוב *II in Job*, pp. 303-309.—N. M. Sarna, *The interchange of the prepositions beth and min in biblical hebrew*, pp. 310-316.—J. D. Yoder, *Semitisms in Codex Bezae*, pp. 317-321.—J. Morgenstern, *David and Jonathan*, pp. 322-325.—D. Noel Freedman ,*The scrolls and the New Testament* (Review), pp. 326-334.

— — — —, 79, 1960, marz.—R. M. Grant, *Two gnostic gospels*, pp. 1-11.—A. Malamat, *Hazor «The head of all those kingdoms»*, pp. 12-19.—W. M. C. Robinson, JR., *The theological context for interpreting Luke's travel narrative*, pp. 20-31.—J. M. Grintz, *Hebrew as the spoken and written language in the last days of the second temple*, pp. 32-47.—S. E. Johnson, *The preaching to the dead*, pp. 48-51.

— — — —, 79, 1960, jun.—P. Parker, *John and John Mark*, pp. 97-110.—P E. Kahle, *The greek Bible manuscrifts used*, pp. 111-118.—E. Schweizer, *The son of man*, pp. 119-129.—F. W. Beare, *The sabbath was made for man?*, pp. 130-136.—B. Reicke, *Official and pietistic elements of jewish Apocalypticism*, pp. 137-150.—D. Noel Freedman, *The name of the god of Moses*, pp. 151-156.—E. A. Speiser, *«People» and «nation» of Israel*, pp. 157-163.—H. M. Teeple, *Notes on theologians'aproach to the Bible*, pp. 164-166.

Journal of Semitic Studies, 4, 1959, octb.— S. Moscati, *The «Aramaean Ahlamu»*, pp. 303-307.—R. Yaron, *Jewish Law Other Legal Systems of Antiquity*, pp. 308-331.—C. Roth, *The Zealots in the War of 66-73*, pp. 332-355.—E. Finkelstein, *An Ignored Haplagrapgy in Samuel*, pp. 356-357.—L. Rabinowitz, *The First Essenes*, pp. 358-361.—C. F. Beckingham, *A Note on the Topography of Ahmad Gran's Campaigns in 1542*, pp. 362-373.

— — — —, 5, 1960, abr.—W. G. Lambert, *New ligth on the Babylonian flood*, pp. 113-123.—J. Derek Lathom, *Observations on the text and translation of Al-Jarsifi's Treatise on hisba*, pp. 124-143.—W. A. Ward, *The Egyptian office of Joseph*, pp. 144-150.—R. Gordis, *A West-Semitic cognate to Akkadian suhatu*, pp. 151-152.—A. Ehrman, *A note on* בומה *in Jer. XII, 5*, p. 153.—S. Speier, *A note on a Piyyut, verse*, pp. 154-155.

Liceo Franciscano, 13, 1960, may.-agost.—Fr. B. Suárez Andrade *Los sentidos bíblicos según el P. Luis de Miranda, O. F. M.*, pp. 69-90.

Lumière et vie, 1960, jun.-agost.—Lumière et vie, *Religion et création*, pp. 1-4.—J. Goetz, S. J., *L'idée de création dans les religions primitives*, pp. 5-20.—A. M. Dubarle, O. P., *Foi en la création et sentiment de créature dans l'Ancien Testament*, pp. 21-42.—S. Lyonnet, S. J., *La rédemption del l'Univers*, pp. 43-62.—Chr. Duquoc, O. P., *Acte créateur et humanité de Dieu*, pp. 63-88.

Nouvelle Revue de science missionnaire, 16, 1960, 2.— J. VAN HECKEN, CICM, *Les Publications bibliques cath. en Langue japonaise (1859-1959)* (I), pp. 81-94.—J. WICKI, S. J., *Die Hl. Schrift in Katholisch-Indien*, pp. 95-109.

Recherches de Science Religieuse, 48, 1960, jul.-septb.— A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père (Jn. V, 36 et XVII, 4)*, pp. 377-419.—J. C. DHÔTEL, *La «sanctification» du Christ d'après Hébreux, II, 11. Les commentateurs de l'Épitre jusqu'à saint Thomas*, pp. 420-452.—R. MARLÉ, *Théologie du Nouveau Testament, I. Ouvrages généraux.—II. Le problème de Jesus et des Évangiles.—III. Monographies.—IV. Rudolf Bultmann et Oscar Cullmann*, pp. 466-488.—X. LEON-DUFOUR, *Exégèse du Nouveau Testament*, pp. 489-507.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 27, 1960, ener.-jun.—B. HIRSCH-REICH, *Ein bisher unedierter Traktat Joachims von Fiore zur Bekehrung der Juden*, pp. 141-148.

Revista Biblica, 22, 1960, abr.-jun.— E. STILGMAYR, S. V. D., *Consideraciones exegético-dogmáticas sobre S. Lucas, 1,34*, pp. 61-64.—J. C. CRAVIOTTI, S. C. J., *Estrategia de David al servicio de la economía*, pp. 65-71.—M. CHURICH, V. MORRA, C. M., *Relaciones entre «gnosis» y «ágape» en las epistolas de S. Pablo*, pp. 72-74.—R. DELL'OCA, *El Prólogo de S. Juan*, pp. 75-81.—E. DUMONT, SVD., *La Ley mosaica y su abolición*, pp. 82-88.—E. C. DELL'OCA, C. S. S. R. *Breve comentario a los Salmos 63, 7s; 76,11; 103,4*, pp. 89-92.—L. F. RIVERA, SVD., *El Paráclito*, pp. 93-95.

Revue Biblique, 67, 1960, ener.— R. TOURNAY, O. P., *Le Psaume CX*, pp. 5-41.—B. COUROYER, O. P., *Un égyptianisme biblique: «Depuis la fondation de l'Égypte»* (Exode, IX, 18), pp. 42-48.—M. BAILLET, *Un nouveau fragment du Pentateuque samaritain*, (Planches I-II), pp. 49-57.—B. LIFSHITZ, *Fonctions et titres honorifiques dans les communautés juives. Notes d'épigraphie palestinisnne*, pp. 58-64.—D. KIRKBRIDE, *Le temple nabatéen de Ramm. Son évolution architecturale* (Planches III-IX), pp. 65-92.

————, 68, 1960, abr.— P. BENOIT, O. P., *La plénitude de sans des Livres Saints*, pp. 161-196.—B. COUROYER, O. P., *«Mettre sa main sur sa bouche» en Egypte et dans la Bible*, pp. 197-209.—C. SPICQ, O. P., ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ *dans Rom., XI, 29*, pp. 210-219.—J. JEREMIAS et J. T. MILIK, *Remarques sur le rouleau de cuivre de Qumrân*, pp. 220-223.—P. GRELOT, *A propos de Jean VII, 38*, pp. 224-225.

Revue d'Histoire Eclésiastique, 55, 1960, 2-3.— B. CAPELLE, *Actualité des anciens psautiers latins. D'après une étude récente*, pp. 492-498.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 40, 1960, 2.— J. SCHWARTZ, *Du Testament de Lévi au Discours véritable de Celse*, pp. 126-145.

Revue de Qumran, 2, 1960, febr.— J. C. Greenfield, *The Root «GBL» in Mishnaic Hebrew and in the Hymnic Literature from Qumran*, pp. 155-162.— Fr. Nötscher, *Heiligkeit in den Qumranschriften*, pp. 163-181.—G. Hinson, *Hoda yoth III, 6-18: in what sense messianic?*, pp. 183-204.—J. Carmignac, *Les éléments historiques des Hymnes de Qumrân*, pp. 205-222.—P. Wernberg-Moller, *Waw and Yod in the Rule of the Community (1 Q S)*, pp. 223-236.—W. Grundmann, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*, pp. 237-259.—C. Roth, *A Talmudic reference to the Qumran sect?*, pp. 261-265.—J. Carmignac, *Compléments au texte des Hymnes*, pp. 267-276.—R. Deichgräber, *Die Gemeinderegel (1 Q S) X, 4*, pp. 277-280.—W. R. Lane, *Pešer style as a reconstruction tool in 4 Q Pešer Isaiah b.*, pp. 281-283.

Revue de Théologie et de Philophie, 10, 1960, II, – W. Vischer, *La méthode de l'exégèse biblique*, pp. 109-123.—P. Bonnard, *Une synthèse catholique-romaine sur le Nouveau Testament* (Se refiere a *Introduction a la Bible*, de Robert Feuillet), pp. 146-150.

Revue Thomiste, 60, 1960, abr.-jun.— F. M. Braun, O. P., *L'Évangile de S. Jean et les grandes traditions d'Israel*, pp. 165-184.

Scholastik, 35, 1960, III.— H. Weisweiler, S. J., *Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon*, pp. 363-402.—N. Lohfink, S. J., *Wie stellt sich das Problem Individuum-Gemeinschaft in Deuteronomium 1,6-3,29?*, pp. 403-407.

Sefarad, 20, 1960, 1.— A. Díez Macho, *En torno a la datación del Targum «Palestinense»*, pp. 3-16.—J. M.ª Millás Vallicrosa, *Extractos del Talmud y alusiones polémicas de la Biblioteca Catedral de Gerona*, pp. 17-49.—M. Morreale, *Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano*, pp. 66-109.

— — — — 20, 1960, 2.— E. Zolli, *Sintesi delle note esegetiche* (A cura di Sofia Cavalletti), pp. 295-318.

Studia Theologica, 14, 1960, 1.— S. Holm-Nielsen, *The Importance of Late Jewish Psalmody of the Understanding of Old Testament Psalmodic Tradition*, pp. 1-53.—M. Daebo, *Formgeschichtliche Erwägungen zu Pes. 7: 3-9*, pp. 54-69.—N. Hyldahl, *Hegesipps Hyppomnemata*, pp. 70-113.

Theological Studies, 21, 1960, jun.— J. L. McKenzie, S. J., *The Word of God in the Old Testament*, pp. 183-206.

Theologische Qualtalschrift, 140, 1960, 3.— E. SCHMITT, *Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse*, pp. 257-290.—J. STELZENBERGER, *Biblisch oder romantisch ausgerichtete Moraltheologie?*, pp. 291-303.

Verdad y Vida, 18, 1960, jul. - septb.— C. GANCHO, O. F. M., *La ascética de los tres primeros Evangelios*, pp. 401-452.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 82, 1960, 1.— O. LORETZ, *Der Glaube des propheten Isaias an das Gottesreich* (I), pp. 40-73

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 57, 1960, jun.— A. GUNNEWEG, *Erwägungen zu Amos 7,14*, pp. 1-16.—F. HESSE, *Kerygma oder geschichtliche Wirlichkeit?*, pp. 17-26.—R. RENDTORFF, *Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach der Geschichte*, pp. 27-40.—H. BRAUN, *Die Heilstatsachen im Neuen Testament*, pp. 41-50.—U. LUCK, *Herygma, Tradition und Geschite Jesu bei Lukas*, pp. 51-66.

LIBROS RECIBIDOS

*De ST. BENNO-VERLAG, GMBH, Leipzig.

HEINZ SCHÜRMANN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22, 7-38* (Neutestamentliche Reihe. 1. Heft).—Leipzig, 1960.—120 × 190 mm., 108 págs.

— — *Worte des Herrn, Jesu Botschaft von Königtum Gottes.*—Leipzig, 1960.—115 × 165 mm., 438 págs.

*De THE BRUCE PUBLISHING COMPANY. Milwaukee.

ROLAND E. MURPHY, O. CARM, *Seven Books of Wisdom.*—Milwaukee, 1960.—150 × 225 mm., VIII + 164 págs.

*De EDICIONES FAX. Zurbano, 80. Madrid.

JEAN GUITTON, *El problema de Jesús* (Perspectivas, 9).—Madrid, 1960.—125 × 200 milímetros, 334 págs.

TOMÁS CASTRILLO, *Enemigos de Jesús en la Pasión.*—Madrid, 1960.—128 × 200 milímetros, 231 págs.

*De EDIT. BREPOLS. Turnhout (Holanda).

Dictionnaire Encyclopédique de la Bible.—Turnhout, 1960.—170 × 240 mm., XV + 1964 págs.

*De DESCLÉE DE BROUWER. 22 Quai au Bois, Bruges (Belgique).

DOM JACQUES DUPONT, *Les sources du Livre des Actes. État de la question.*—Bruges (Belgique), 1960.—150 × 230 mm., 168 págs.

*De EDIT. DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. Paris, VII.

J. STEINMANN, *Le Livre de la consolation d'Israël, et les prophètes du retour de l'exil* (Lectio Divina, 28).—Paris, VII, 1960.—140 × 230 mm., 312 págs.

PIERRE E. BONNARD, *Le Psautier selon Jérémie* (Lectio Divina, 26).—Paris, 1960.—140 × 230 mm., 280 págs.

G. M. BEHLER, O. P., *Les Paroles d'adieux du Seigneur* (Lectio Divina, 27).—Paris VII, 1960.—140 × 230 mm., 281 págs.

*De EDIT. GREDOS. Benito Gutiérrez, 27. Madrid.

DAVID GONZALO MAESO, *Manual de Historia de la Literatura Hebrea, Bíblica, Rabínica-Neojudaica.*—Madrid, 1960.—160 × 250 mm., 774 págs.

*De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO. Manuel Silvela, 14. Madrid.

JUAN PRADO, NICANOR FERNÁNDEZ, C. S. S. R., *Síntesis Bíblica. II. Historia de la revelación.*—Madrid, 1960.—120 × 175 mm., 179-558 págs.

J. PRADO, C. S. S. R., *Historia de la Revelación. IV-VII desde el destierro a los macabeos.*—Madrid, 1960.—125 × 175 mm., 819-1008 págs.

*De GRAIL PUBLICATIONS ST. MEINRAD ARCHABBEY. Indiana, U. S. A.

AELRED CODY, O. S. B., *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives.*—Indiana, U. S. A., 1960.—150 × 230 mm., XIII + 227 págs.

*De IMPRENTA MARIN, Salamanca.

PAUL AUVRAY, *Ezequiel. Lectio theologica.*—Salamanca, 1960.— 120 × 170 mm., 248 págs.

*De KAISER VERLAG. München (Alemania).

GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments,* Band I. *Die Teologie der prophetischen Uberlieferungen Israels.*—München, 1960.—155 × 240 mm., 476 páginas.

*De PATMOS-VERLAG, Düsseldorf.

WOLFGANG TRILLING, *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthaeus 18.*—Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1960.—107 × 190 mm., 99 págs.

*Del SEMINARIO DE SAN VICENTE DE PAUL. Salamanca.

RICARDO RÁBANOS, C. M., *Propedeútica Biblica.—Introducción General a la Sagrada Escritura.*—Salamanca, 1960.—170 × 245 mm., 513 págs.

6014 2